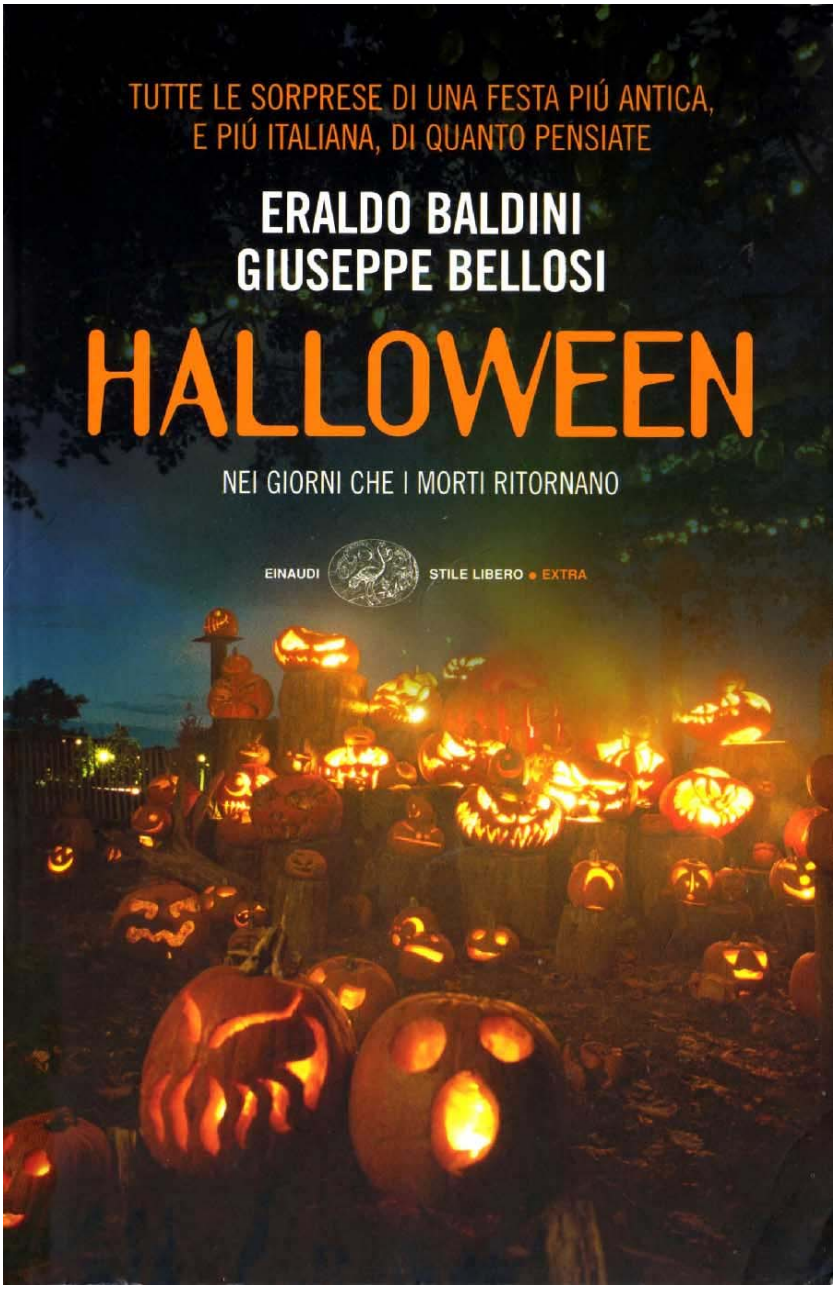
Eraldo Baldini e Giuseppe Bellosi

Halloween

Nei giorni che i morti ritornano

Einaudi
© 2006 by Eraldo Baldini and Giuseppe Bellosi Published by arrangement with Agenzia Letteraria Roberto Santachiara
© 2006 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
In copertina: Foto © Giorgio Migliorati. Progetto grafico di Riccardo Falcinelli.

ISBN 88-06-18496-2



VISIT…

INDICE

HALLOWEEN ... **3**

PARTE PRIMA ... **4**

UNA FESTA NUOVA, ANZI ANTICHISSIMA ... **4**

I. PAGANESIMO, CRISTIANIZZAZIONE, FOLKLORE ... 5
II. DALL'EUROPA ALL'AMERICA E RITORNO ... 17

PARTE SECONDA ... **20**

IL «CASO HALLOWEEN» IN ITALIA ... **20**

I. L'ITALIA SCOPRE HALLOWEEN ... 21
I. Film, fumetti, romanzi. ... *21*
2. Da festa scolastica a festa per tutti. ... *26*
II. PRO E CONTRO ... 31
I. Opinioni a confronto. ... *31*
2. Halloween e la politica. ... *36*
3. Halloween e la Chiesa. ... *39*
III. HALLOWEEN 2005 ... 45

PARTE TERZA ... **47**

MODA IMPORTATA O TRADIZIONE MILLENARIA? IL FOLKLORE ITALIANO E LA HALLOWEEN ODIERNA ... **47**

I. I MORTI E I VIVI ALLA FESTA ... 48
I. Un capodanno, più capodanni ... *48*
2. I morti, i semi, l'autunno e l'inverno. ... *50*
3.1 morti del mare ... *58*
4. I morti e i capodanni ... *60*
5. Dodici giorni, una sola festa. ... *62*
II. DALLA VIGILIA DI OGNISSANTI A SAN MARTINO FORME E SIGNIFICATI DELLE TRADIZIONI ... 64
1. Elementi che, oltre alla credenza nel ritorno dei morti, segnalano che il dōdekaēmeron che unisce la vigilia di Ognissanti al giorno di San Martino era stato considerato un «capodanno». ... *64*
2. Morti in viaggio e/o presenti nella dimensione terrena a livello mitico e collettivo ... *65*
3. Riti di accoglienza per i morti. ... *67*
4. Questue rituali. ... *67*
5. Riti apotropaici e difensivi. ... *70*
6. Le zucche. ... *74*
7. Dolci, pani e altri cibi particolari. ... *76*
8. San Martino, la festa, i «cornuti». ... *80*

PARTE QUARTA ... **87**

PRIMA CHE SI CHIAMASSE «HALLOWEEN» VIAGGIO NELLE TRADIZIONI ITALIANE ... **87**

Introduzione al viaggio ... *88*
i. Piemonte e Valle d'Aosta ... *89*
ii. Lombardia ... *98*
iii. Trentino e Alto Adige ... *107*
iv. Veneto ... *112*
v. Friuli, Venezia Giulia, Istria e Dalmazia ... *123*
vi. Liguria ... *133*
vii. Emilia ... *139*
viii. Romagna ... *144*
ix. Toscana ... *150*
x. Umbria ... *153*
xi. Marche ... *155*
xii. Lazio ... *159*
xiii. Abruzzo e Molise ... *161*
xiv. Campania ... *173*
xv. Puglia ... *176*
xvi. Basilicata ... *183*
xvii. Calabria ... *187*
xviii. Sicilia ... *190*
xix. Sardegna ... *199*

BIBLIOGRAFIA ... **206**

Halloween

Si ringraziano per la collaborazione Cesare Ballardini, Gian Paolo Borghi, Giorgio Faggin, Federica Foschi, Cristina Ghirardini, Giovanni Nadiani e Mario Turci.

Nota bene
La maggiorparte dei link riportati nelle note oggi (31 ottobre 2009) non è più disponibile.

Parte prima

Una festa nuova, anzi antichissima

I.
Paganesimo, cristianizzazione, folklore

É innegabile che la festa di Halloween stia, sempre più, prendendo piede anche in Italia, tanto da proporsi oggi, soprattutto per le nuove generazioni, come uno degli appuntamenti più sentiti e attesi dell'anno. Bambini mascherati che girano per le case a gridare il loro «Dolcetto o scherzetto?», feste a tema nei locali pubblici e nei centri piccoli e grandi, zucche intagliate eccetera: tutti gli elementi di questa celebrazione ci sono sempre più familiari e stanno, per molti, diventando irrinunciabili.

Ciò non ha mancato e non manca di suscitare, anche nelle pagine dei giornali e nelle trasmissioni televisive, un dibattito che vede da una parte i favorevoli, dall'altra coloro che storcono il naso davanti a una festa ritenuta «importata», estranea alle nostre tradizioni, quindi da noi assolutamente fuori luogo, assurda, frutto solo di imitazione.

Ora, se è vero che il *boom* odierno è senza dubbio dovuto a suggestioni cinematografiche, televisive e letterarie provenienti da oltreoceano, è vero altrettanto che nel folklore di tutte le regioni italiane, nei giorni che vanno dalla vigilia di Ognissanti, cioè dal 31 ottobre, al giorno di San Martino, 11 novembre, legati, come vedremo, in un *continuum* celebrativo, sono da tempo immemorabile presenti, o almeno lo erano fino a pochi decenni fa, tutti gli elementi costitutivi della festa, basata sulla celebrazione di un importante spartiacque calendariale aperto al «ritorno dei morti». Dalle Alpi alla Sicilia troviamo (o perlomeno trovavamo) in abbondanza, in quelle date, riti di accoglienza per i defunti, questue di bambini o di poveri nelle case, dolci tradizionali dal nome macabro (come ad esempio «ossa di morto»), zucche intagliate, feste con cene e libagioni, pratiche divinatorie, racconti terrificanti. Questo a dimostrazione che l'intero bagaglio della festa è non solo, come è ovvio, di derivazione europea, ma anche di larghissima diffusione, che supera (forse precede) i confini della cultura celtica a cui normalmente è attribuito.

In un suo libro del 2004, Damien Le Guay, filosofo cattolico e critico letterario, scrive:

> Il trionfo di Halloween vi sembra di scarsa importanza? Avete ragione. L'avvenimento potrebbe sembrare quasi insignificante. Di che cosa si tratta? Di una festa che arriva da fuori e viene ad aggiungersi ad altre feste per accrescere la gioia dei nostri bambini. «È una festa simpatica e bonacciona», dice una madre intervistata da un redattore di un settimanale. Allora, rallegriamoci con i nostri bambini e lasciamo parlare il nostro cuore di genitori. Però proprio questa festa, estranea a tutte le nostre tradizioni, si è imposta con una tale evidenza, senza incontrare la minima protesta (salvo da parte dei nostri sacerdoti, questi eterni guastafeste che cercano di impedirci di godere la vita), sembra scacciare la nostra festa di Tutti i Santi con tanta facilità, s'impone con una tale mescolanza di stanchezza e rassegnata esaltazione, che la festa stessa in sé, la sua introduzione anche in Italia, il suo modo di sistemarsi nel nostro calendario come se ci fosse sempre stata, sono sintomatici dello stato attuale della nostra civiltà, del nostro modo di vivere insieme, della nostra coscienza religiosa, della nostra quiescenza all'ordine sociale. Domandiamoci: come è stato

possibile tutto questo?[1].

Il tono di questa domanda è quasi sgomento, sulla bocca di Le Guay, che denuncia il massimo dello scandalo quando registra il fatto che un periodico, nel 1998, «voleva farci credere che Halloween era presente già da tempo nel nostro calendario»[2].

Un successivo paragrafo dello stesso libro (che è dunque un'accorata accusa contro una «nuova festa» ritenuta piena di rigurgiti paganeggianti ed estranea alla cultura europea) si intitola *Il paradosso di Halloween: una festa ipermoderna e iperarcaica*[3].

L'autore, involontariamente, ha con questo titoletto colto nel segno. Halloween, che in Italia si presenta come «nuova festa», in voga, nelle sue forme attuali, da una decina d'anni o poco più, in realtà potrebbe segnare e rappresentare semplicemente un «ritorno». L'articolista del settimanale che «voleva farci credere che Halloween era presente già da tempo nel nostro calendario» forse non sbagliava. Semplicemente, e ovviamente, la ricorrenza, da noi, una volta non si chiamava così.

Oggi Halloween sconfigge e surclassa Ognissanti? Sì, è piuttosto evidente. E questo quasi mille e trecento anni dopo che fu introdotta in questa data una festa dedicata a tutti i Santi, poi un paio di secoli più tardi quella del Giorno dei Morti (2 novembre), per cercare di cristianizzare le celebrazioni manistiche (cioè dedicate al culto dei defunti), osservate negli stessi giorni, che appartenevano da tempo immemorabile a religiosità precristiane poi a culture tradizionali europee.

In realtà, se il culto dei singoli martiri e santi risale ai primi secoli dopo Cristo, la Chiesa d'Oriente aveva sentito il bisogno di celebrarli tutti (conosciuti o ignoti) in un'unica ricorrenza già a partire dal IV secolo: la Chiesa siriaca nel tempo pasquale, quella bizantina la domenica successiva alla Pentecoste. A Roma questa festa venne invece collocata al 13 maggio, a partire dal 610, quando in quel giorno papa Bonifacio IV dedicò il Pantheon alla Vergine Maria e a tutti i santi[4]. Nell'VIII secolo, poi, la Chiesa romana spostò la ricorrenza al 1° novembre; a tale proposito Iacopo da Varagine, nella sua *Legenda Aurea,* scrive che

> il papa ritenne che fosse meglio celebrare la festa in un momento dell'anno in cui, essendo state fatte le vendemmie e le mietiture, i pellegrini potevano più facilmente trovare di che nutrirsi[5].

Ma il vero motivo dello spostamento derivò dal bisogno di sovrapporre una ricorrenza cristiana a una precristiana che si festeggiava da tempo alla chiusura dei grandi lavori agricoli e all'inizio della «stagione scura», e che per qualche popolazione rappresentava un vero e proprio capodanno.

La Chiesa dunque portò Ognissanti al 1° novembre, prima solo a Roma, a partire dal 731. Alla diffusione di tale ricorrenza contribuì soprattutto Alcuino (735-804), un autorevole consigliere di Carlo Magno. Qualche tempo dopo l'imperatore Ludovico il Pio, su richiesta di papa Gregorio IV (827-844), ispirato a sua volta dai vescovi

---

[1] D. Le Guay, La faccia nascosta di Halloween. Come la festa della zucca ha sconfitto Tutti i Santi, Elledici, Leumann (Torino) 2004, p. 7.
[2] *Ibid.,* p. 19.
[3] *Ibid.,* p. 46.
[4] A. Cattabiani, *Calendario,* Rusconi, Milano 1988, p. 316.
[5] In J. Le Goff, *La civiltà dell' Occidente medievale,* Einaudi, Torino 1999, p. 200.

locali, la estese all'intero regno franco. Ma ci vollero ancora molti secoli perché il 1° novembre diventasse per tutta la Chiesa d'Occidente la festa di Ognissanti: fu infatti papa Sisto IV a renderla obbligatoria nel 1475.

Per sostituire senza snaturarle troppo le caratteristiche di «festa dei morti» dell'antico capodanno celtico (il *Samain* celebrato nei primi giorni di novembre), e probabilmente non solo celtico, prendendo atto che comunque il popolo, e in larga parte anche il clero, continuava a osservarle, la Chiesa poi dedicò il giorno successivo, 2 novembre, alla Commemorazione dei defunti: fu Odilone di Cluny, nel 998, a ordinare ai cenobi dipendenti dall'abbazia di celebrare l'ufficio dei defunti a partire dal vespro del primo di novembre, mentre il giorno seguente i sacerdoti avrebbero offerto al Signore l'Eucarestia *pro requie omnium defunctorum.* Il rito poi si diffuse a poco a poco al resto d'Europa, giungendo a Roma nel XIV secolo[6].

Il noto celtista Jean Markale sottolinea che ai tempi di queste decisioni la Chiesa e la cristianità occidentali erano influenzate non poco dal monachesimo irlandese, e che nelle corti carolingie abbondavano consiglieri e sacerdoti formatisi a quel modello[7]. Dunque l'istituzione di tali feste cristiane, fatte nascere per assorbire culti pagani, dovette essere motivata principalmente dalle caratteristiche dell'ambiente celtico, entro il quale le feste dei morti dei primi di novembre non avevano perso smalto.

La cristianizzazione non portò comunque a una vera rimozione dei contenuti e delle forme originali della festa (anche in Italia Ognissanti non ha mai avuto una propria precisa fisionomia, perlomeno a livello popolare, ma è sempre stata un'appendice anticipata del Giorno dei Morti, riservata quasi esclusivamente a culti e devozioni funerarie e manistiche). Ciò che nel 1909 scriveva Matilde Serao riferendosi al Meridione vale in realtà per tutto il Paese: «Ognissanti non esiste, c'è solo la festa dei defunti»[8]; e Paolo Toschi può giustamente notare:

> Se la Chiesa accosta le due celebrazioni, l'una tutta osannante, l'altra tutta dolorante, la tradizione popolare ne fa addirittura una sola festa, forse in ciò rispecchiando, ormai inconsciamente, idee e concezioni di una mentalità primitiva[9].

Quando, verso la metà del XIX secolo, moltissimi irlandesi (e più tardi scozzesi) dovettero emigrare in America per sfuggire a una tremenda carestia che li aveva colpiti, portarono con sé un bagaglio di tradizioni legate al loro antico capodanno, divenute poi negli Stati Uniti una festa di tutti nella sua forma odierna. Da lì, recentemente, buona parte d'Europa e anche l'Italia hanno importato o reimportato la celebrazione.

Ma c'è un fatto: nel folklore delle varie regioni del nostro Paese, tutti gli elementi di questa antica festa di capodanno (o comunque di determinante passaggio stagionale), compreso quello relativo al ritorno e alla circolazione dei morti nella dimensione terrena sono presenti in abbondanza risalendo a chissà quale epoca. È vero, le date in cui elementi simili si materializzavano erano più d'una, perché più d'uno erano gli antichi capodanni stratificatisi nelle culture tradizionali, e più d'uno

---

[6] A. Cattabiani, *Calendario* cit., pp. 311-12; ID., *Lunario,* A. Mondadori, Milano 1994, P. 332
[7] J. Markale, *Halloween. Storia e tradizioni,* L'Età dell'Acquario, Torino 2005, p. 115.
[8] M. Serao, *La Madonna e i santi,* Perrella, Napoli 1909, p. 213.
[9] P. Toschi, *Invito al folklore italiano,* Studium, Roma 1963, p. 365.

erano ovviamente gli spartiacque astronomici e stagionali importanti. Caratteristiche chiaramente manistiche, affini appunto a quelle delle feste dei primi di novembre, si trovano ad esempio nelle celebrazioni del Carnevale, dell'Epifania eccetera. Era in quelle date che comparivano le maschere questuanti, che si annullavano le barriere del tempo e dello spazio quotidiani per lasciare irrompere, tra i vivi, i morti e le entità inferiche di un aldilà non troppo lontano.

Ma questo, da noi, succedeva anche, e in maniera netta e diffusa, nei primi giorni di novembre. E, come abbiamo detto, succedeva anche in aree in cui non potremmo trovare traccia di una presenza celtica[10].

Ciò suscita interrogativi e ipotesi: o gli elementi e la data stessa di una festa celtica hanno conosciuto una vasta circolazione e diffusione, o si tratta di «archetipi» che hanno avuto genesi indipendenti in realtà geografiche ed etnoculturali diverse e distanti, oppure risalgono a un sostrato preceltico accomunante diversi popoli europei, chiamiamolo per comodità «indoeuropeo», capace di rappresentare il punto di partenza di qualcosa che sia i Celti, sia altre popolazioni, hanno portato con sé, proveniente da una matrice comune, per poi svilupparlo in modi differenti ma non troppo.

Ma analizziamo la prima di queste ipotesi, allargandone i confini. Paradossalmente potrebbe essere stata proprio la Chiesa, tentando di disinnescarne la carica pagana precristiana, ad avere invece diffuso questa celebrazione. L'introduzione di Ognissanti prima, e della Commemorazione dei Defunti poi (giorni 1e 2 novembre), una volta acquisita ovunque, avrebbe portato con sé anche parte degli antichi significati e contenuti del capodanno (celtico e non) che doveva sostituire; o meglio avrebbe attirato dentro di sé, attraverso un meccanismo di slittamenti o di repliche, forme e celebrazioni relative a diffusi e preesistenti culti dei morti compenetrati a culti agrari: processo motivato o agevolato dal fatto che le feste cristiane di Ognissanti e del Giorno dei Morti si riferivano, comunque, a una celebrazione *di* Defunti (i più noti, i Santi) e soprattutto *dei* Defunti (gli importanti e venerati Antenati).

Di certo, come nota Franco Cardini, la vecchia festa celtica va a occupare (adeguatamente modificata) un posto nel calendario liturgico:

> La commemorazione dei defunti dei primi di novembre, dipendendo da una precisa decisione ecclesiale presa nell'XI secolo a partire dalla Francia e sulla base a quanto pare di usi popolari locali, ha immesso nelle nostre celebrazioni liturgiche un caratteristico elemento calendariale celtico, che ha trasformato una realtà d'origine lontana dal calendario romano in realtà cattolica, riconosciuta da tutta la Cristianità occidentale[11].

---

[10] I Celti (o Galli che dir si voglia) cominciarono a trasferirsi massicciamente in Italia a partire dalla fine del v secolo a.C, andando a occupare e ad abitare (anche fondendosi con preesistenti popolazioni locali) gran parte dell'arco alpino e prealpino e soprattutto della pianura Padana, la costa adriatica dal Delta del Po fino alle Marche comprese, con penetrazioni in località più meridionali lungo la stessa costa, in alcune aree della Toscana eccetera. Vedi in proposito D. Vitali, *I Celti in Italia,* in *I Celti,* Bompiani, Milano 1991, pp. 220-35; V. Kruta e V. Manfredi, *I Celti in Italia,* A. Mondadori, Milano 1999; M. Zuffa, I *Celti nell'Italia adriatica,* in *Introduzione alle antichità adriatiche,* Atti del 1° Convegno di studi sulle antichità adriatiche, Industrie Grafiche V. Lischi, Pisa 1971, pp. 98-159; D. Vitali (a cura di), *Celti ed Etruschi nell'Italia centro-settentrionale dal 5° secolo a.C. alla romanizzazione,* University Press, Bologna 1987; M.T. Grassi, I *Celti in Italia,* Longanesi, Milano 1991; J.H.C. Williams, *Romans and Gauls in Republican Italy,* Oxford University Press, Oxford 2001.

[11] F. Cardini, *I giorni del sacro. Il libro delle feste,* Editoriale Nuova, Milano 1983, p. 118.

Dunque, secondo tale ipotesi, non solo la festa di Halloween così come si è strutturata in America avrebbe un'origine celtica, ma tale origine l'avrebbero pure, in qualche modo, le feste cristiane di Ognissanti e Giorno dei Morti.

Ma il capodanno dei primi di novembre, grande celebrazione contemplante un mitico ritorno dei morti, era davvero un'esclusiva dei Celti? E le popolazioni italiane che lo festeggiavano, anche dove i Celti non erano mai stati o comunque dove il loro peso etnoculturale doveva essere stato marginale, ne avevano davvero avviato l'uso sotto la spinta del calendario liturgico?

In verità questa ipotesi, anche se non inverosimile, ci pare non del tutto convincente e non esaustiva. Prima di tutto perché, se sono numerosi e noti gli esempi di feste pagane cristianizzate, ben più difficile risulta determinare l'impatto di una dinamica inversa, cioè di una sorta di «paganizzazione» di una festa liturgica. Poi nel folklore di molte regioni d'Italia nei giorni dei primi di novembre non si celebravano solo i defunti, ma, a partire da segni evidenti di un capodanno *tout court,* il complesso mitico-rituale era più vasto e articolato, portava segni di grande arcaicità e, qua e là, di coerenti originalità; e inoltre, come in una buona porzione d'Europa, il ciclo festivo non si limitava ai primi due giorni del mese, ma si presentava come un *dōdekaēmeron,* cioè un ciclo di dodici giorni (vedremo più innanzi il motivo e il significato di ciò) che conduceva dalla vigilia di Ognissanti all'11 di novembre, dedicato dalla Chiesa a san Martino.

L'analisi dei contenuti e delle forme celebrative, le comparazioni etnografiche, gli elementi stessi delle nostre culture tradizionali fanno piuttosto pensare, quindi, che in un momento determinante del ciclo stagionale e agrario, quello della fine di tutti i raccolti, della chiusura delle semine, della vinificazione, del ritorno dai pascoli dei bestiami, non ci fosse bisogno di spinte e motivazioni «esterne» per avvertire quei giorni come un importante «passaggio» annuale o stagionale, e ricollegarli al culto precristiano più diffuso, quello manistico/agrario.

E lontanissimo dall'atteggiamento del prima menzionato Le Guay quello di Jean Markale, autore di *Halloween. Storia e tradizioni,* pubblicato in Italia nel 2005[12]. Egli ribalta la prospettiva del filosofo cattolico attenendosi maggiormente a considerazioni di tipo storico, ricostruisce le vicende della festa in questione a partire dai tempi più remoti, e ne analizza le successive metamorfosi per arrivare al modo in cui si celebra nella nostra società, «che curiosamente», si legge nella quarta di copertina, «sembra ignorarne il senso e l'importanza». Sempre dalla quarta:

> Molti pensano, a torto, che questa festa arrivi dagli Stati Uniti. In realtà Halloween - una parola inglese che significa «notte sacra»[13] - riprende gli antichi rituali druidici di *Samain,* le cui origini risalgono all'antica Irlanda. Durante la notte di *Samain,* nel corso del plenilunio più vicino al 1° novembre, il mondo dei morti si ricongiunge con quello dei vivi e viceversa, poiché secondo un detto celtico «la morte non è che il mezzo di una lunga vita». In seguito, questa festa pagana fu trasformata dalla Chiesa in quella di Ognissanti.

Tutto vero, e non fa una piega. Rimane solo, a nostro avviso, da porsi di nuovo la

[12] J. Markale, *Halloween. Storia e tradizioni* cit.

[13] In realtà l'interpretazione più accreditata è «Vigilia (o Sera) di Ognissanti»: *All Hallows Ève, All Hallows Even* (o *Evening).*

domanda che avanzavamo prima: era davvero una festa *solo* celtica? La sua diffusione, così fortemente testimoniata nel folklore di tutta l'Italia (oltre che di molti altri Paesi), va proprio ascritta a un punto di irradiazione indomabile nei territori abitati da quel popolo?

Abbiamo già espresso la nostra opinione: la festa è quasi certamente preceltica, e interessa da tempi immemorabili molte genti europee, con affinità di date, forme e contenuti. Ma in ogni caso, comunque sia andata, la sostanza delle cose non cambierebbe affatto relativamente a ciò che vogliamo sottolineare con questo libro: che la festa di Halloween, cioè, da un po' di anni in voga pure in Italia, anche se da noi giunta all'attuale successo in virtù di recenti suggestioni provenienti da lontano, ha nel nostro Paese un profondo ed evidente *background* storico-tradizionale, non solo nelle aree celtiche.

Una realtà, questa, che non siamo certo noi a scoprire, essendo oggi sottolineata (se pur con una certa cautela, forse motivata dal fatto che un'altra corrente di studi, ritenuta più «ortodossa», è nettamente chiusa verso tale visione) da diversi etnologi e antropologi culturali italiani. Gian Luigi Bravo, prendendo atto del dibattito relativo alla celebrazione di Halloween nel nostro Paese, ha scritto:

> Quanto all'estraneità della cerimonia alla nostra tradizione popolare va precisato che alcuni elementi del suo inventario sono presenti anche in quest'ultima: ricordiamo in particolare l'uso di esporre le zucche svuotate e incise a mo' di teschio con all'interno candele accese in Piemonte, e di portarle nelle questue infantili per i Morti in Calabria[14].

Luigi M. Lombardi Satriani ha a sua volta affermato, in un articolo apparso sul «Mattino» del 30 ottobre 1999, che gli elementi appartenenti alla celebrazione di Halloween sono da tempo immemorabile presenti

> nel nostro universo folklorico tradizionale, con quel vasto mosaico di credenze relative al ritorno dei morti (particolarmente il 1° novembre), di dolci da loro portati (Sicilia, Calabria e altre aree), di modalità rituali, spese a garantire il colloquio vivi-defunti.

Halloween appare così come una festa «nuova», ma in realtà «ripropone, pur se in forme diverse, un antico spesso rimosso o semplicemente dimenticato»[15]. Ignazio E. Buttitta, recentemente, ha a sua volta notato:

> Ciò che avveniva in area celtica e nordeuropea è altrimenti segnalato anche in Sicilia, Calabria, Sardegna, dove le questue mascherate tradizionali sono sempre più confuse o sostituite dagli usi commerciali della festa di Halloween. A Santa Caterina Villermosa [Caltanissetta] si ricorda l'uso di questue da parte di gruppi di bambini che, coperti con lenzuola bianche e a lume di lanterna, andavano questuando dopo mezzanotte dolciumi e alimenti per le abitazioni presentandosi esplicitamente come «i morti»[16].

Per la Liguria, anche Paolo Giardelli, trattando della questua infantile in nome dei morti che si effettuava nei primi giorni di novembre, l'ha definita «un'usanza comune

---

[14] G.L. Bravo, *Italiani. Racconto etnografico,* Meltemi, Roma 2001, p. 183.
[15] L.M. Lombardi Satriani, U*n modo nuovo, anzi antico di colloquiare con i defunti,* in «Il Mattino», 30 ottobre 1999.
[16] L.E. Buttitta, *1 morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa,* Meltemi, Roma 2006, p. 112.

alla festa di Halloween»[17]. Per non parlare poi di quanto troviamo in ambito «non accademico» e su Internet; solo per fare un esempio, in un brano di Giacomo Nervi intitolato significativamente *Le radici alpine di Halloween. Viaggio tra le tradizioni liguri,* leggiamo:

> Può capitare di sentire qualche voce un po' snob che lamenta l'invasione di una festa «pagana» nel calendario italiano [Halloween] o di registrare la perplessità di chi non riesce a capire i motivi del successo della festa delle zucche intagliate e dei costumi lugubri. In realtà basta fare un breve viaggio fra le tradizioni locali per scoprire che, nell'entroterra ligure come nel resto d'Italia, usi e costumi del «giorno dei morti», il 2 novembre, hanno molti punti di contatto con la festa americana[18].

Come abbiamo detto c'è poi, nel panorama degli interventi italiani sull'argomento, chi afferma che nulla lega la nostra cultura tradizionale alla nuova festa. In un suo recente articolo pubblicato in Germania, ad esempio, Fabio Mugnaini, docente di Antropologia culturale, sostiene questa opinione[19]. Per lo studioso toscano è vero che nei primi di novembre anche in Italia si celebravano i defunti e un loro mitico «ritorno», è vero che i bambini facevano questue in quei giorni accompagnandosi addirittura, qua e là, con zucche intagliate e illuminate dall'interno, ma nonostante ciò... nonostante ciò, tale bagaglio tradizionale avrebbe poco o nulla a che spartire con la festa «americana». I defunti attesi da noi in quelle date erano, secondo Mugnaini, solo quelli, pacifici e conosciuti, appartenenti al novero della famiglia (e dimentica come le processioni dei morti immaginate nel nostro Paese contenessero anche i temuti «morti inquieti», e come l'incontro con gli stessi antenati familiari non fosse ritenuto scevro da paure e pericoli). Le zucche si svuotavano e si illuminavano, si, ma senza alcun riferimento particolare ai giorni in questione (cosa magari vera per la sua Toscana, ma non altrove, come vedremo). Poi limita i contenuti della Halloween d'Oltreoceano alla questua infantile e alle feste, dimenticando di citare gli altri, come i segni di un capodanno e le pratiche divinatorie (ben presenti anche nella nostra tradizione); non riconosce, o almeno non ne tratta, alcun collegamento tra Ognissanti e San Martino; insomma, Halloween in Italia sarebbe solo un fatto commerciale, amplificato semmai da utilitarismi politici. Opinione del tutto legittima, sia chiaro, ma che a nostro avviso non è suffragata da una sufficiente (e soprattutto priva di preconcetti) ricerca all'interno del folklore del nostro Paese.

Affrontiamo ora una domanda diversa. Perché le due principali feste celtiche, *Samain* e *Beltane,* aventi equivalenze anche presso altri popoli europei, situate a sei mesi di distanza l'una dall'altra, l'i novembre la prima, l'i maggio la seconda (o nei pleniluni più vicini a questi due giorni) erano state collocate in queste date, che non hanno alcuna valenza astronomica in quanto non coincidono con solstizi o equinozi?

Ebbene, i Celti dividevano l'anno sostanzialmente in due parti, stagione chiara e stagione scura, cicli motivati da evidenze di ordine climatico-stagionale e legate alle attività agropastorali. Per i Celti delle isole britanniche, principalmente allevatori, le

---

[17] P. Giardelli, *Il cerchio del tempo. Le tradizioni popolari dei Liguri,* Sagep, Genova 1991, p. 284.
[18] G. Nervi, *Le radici alpine di Halloween. Viaggio tra le tradizioni liguri,* in http://www.discoveryalps.it
[19] F. Mugnaini, *Hallowitaly : Vom Kult der Toten tur Kamevalisierung des Todes,* in «Zeitschrift tur Volkskunde», 97 (2001), II, pp. 216-27.

due date corrispondevano ai momenti in cui, in autunno, si riconducevano ai villaggi gli animali che nella buona stagione erano stati tenuti al pascolo, e in primavera avveniva il percorso contrario. Scrive Markale:

> Entrare nei «mesi bui» significa realmente cambiare il ritmo della vita quotidiana. D'estate, grazie alla temperatura mite e gradevole, si lasciano le greggi al pascolo. Ma dal momento in cui si fa sentire una certa frescura, quando l'erba è meno abbondante sui prati, è necessario far rientrare le greggi nella stalla e proteggerle durante il periodo invernale. Ciò è valido per ogni società di tipo pastorale, la cui ricchezza è concentrata nelle greggi. [...] A questo punto è comprensibile che la principale festa di questi popoli cada nel plenilunio più vicino al 1° novembre: è la fine dell'estate, bisogna proteggere i suini e i bovini, che costituiscono non solo la ricchezza, ma la sopravvivenza della comunità. Dopo aver riposto nei granai i raccolti estivi, dopo essersi approvvigionati di fieno e derrate varie, si fanno rientrare le mandrie nei rifugi e, con le scorte accumulate, si è pronti per trascorrere i *mesi bui* nelle migliori condizioni.[20]

Ed è nella scadenza in cui la comunità, radunati i propri animali, si racchiude nel villaggio che avviene la festa che vede «presenti» pure i morti, perché godano in qualche modo anch'essi di un momento privilegiato, e perché nel capodanno (e questo vale per ogni cultura arcaica), quando si vuole e si deve rinnovare il tempo, le barriere spazio-temporali «normali» si annullano insieme all'anno vecchio, quindi il passaggio da un tempo all'altro è un momento di margine in cui si sfaldano i confini con l'aldilà consentendo il temporaneo ritorno dei trapassati nella dimensione umana e terrena.

Ma, l'abbiamo già detto, questo non interessava solo i Celti. James G. Frazer aveva osservato nel suo *Il ramo d'oro:*

> Non soltanto fra i Celti ma per tutta Europa pare che l'Ognissanti, la notte che segna 0 passaggio dall'autunno all'inverno, fosse anticamente il tempo dell'anno in cui si supponeva che le anime dei morti tornassero alle loro case per riscaldarsi al fuoco e ristorarsi con le vivande per loro imbandite dagli amorosi parenti in cucina o in sala da pranzo. Era forse un pensiero naturale che l'avvicinarsi dell'inverno spingesse le povere anime tremanti e affamate dai nudi campi e dalle spoglie selve al ricovero della casa col suo focolare domestico. Non era allora che il bestiame muggente tornava a torme dalle pasture estive nelle foreste e sulle colline per esser custodito e pasciuto nelle stalle, mentre il vento gelido soffiava tra i rami ondeggianti e la neve s'ammucchiava nelle vallette? Come potevano il capo di casa e la massaia negare agli spiriti dei loro morti la buona accoglienza che pur davano alle bestie?[21].

Se fra le attività agropastorali, oltre all'allevamento, teniamo presente anche quelle inerenti le coltivazioni, troveremo relativamente a questo periodo (come vedremo più avanti) motivazioni celebrative non meno forti, legate alle semine dei cereali e non solo. Per quanto riguarda poi la divisione dell'anno in due parti, sostanzialmente in due stagioni, *tale prerogativa apparteneva più o meno a tutte le popolazioni rurali europee del passato.* Jacques Le Goff scrive che «l'Occidente medievale [...] conosce solo due stagioni: l'inverno e l'estate»[22]. Quanto tale percezione sia stata forte e duratura presso i contadini del nostro Paese lo dimostra il fatto che, nei dialetti italiani, le parole «primavera» e «autunno» sono spesso assenti, o consistono semplicemente in una traduzione delle corrispondenti parole italiane.

---

[20] J. Markale, *Halloween. Storia e tradizioni* cit., pp. 23, 27
[21] J.G. Frazer, *Il ramo d'oro,* Boringhieri, Torino 1973, II, p. 977.
[22] J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale* cit., p. 197.

Che le feste novembrine rappresentassero uno spartiacque calendariale determinante, spesso un capodanno, comunque una cesura del tempo, lo vedremo dimostrato da diversi elementi. Per ora ne citiamo soltanto uno di carattere leggendario, agiografico e simbolico: quello insito nel racconto secondo cui san Martino (a cui è dedicato il giorno 11, alla chiusura del *dōdekaēmeron* celebrativo) tagliò in due il proprio mantello per darne metà a un povero infreddolito. Gian Luigi Bravo sottolinea che il gesto sta a significare la separazione in due dell'annata agraria[23], e Giancarlo Baronti scrive:

> La data di San Martino rappresenta una cesura nel ciclo calendariale [...]. Chi meglio del santo che divide il suo mantello, che taglia nettamente l'uniforme trama del tempo, può rappresentare una sporgenza avvertita come rilevante e ricca di timori e di aspettative?

Non solo: «Il taglio del tempo realizzato da san Martino produce una sorta di effetto unico e stupefacente, una sorta di breve clima di margine»[24], cioè la cosiddetta *estate di San Martino,* di solito indicata nella durata di qualche giorno, che si pone a mo' di interludio, con la sua «bonaccia climatica», tra due potenti flussi stagionali, quello della buona stagione appena finita e quello del lungo inverno che sta per iniziare.

Per tornare ai Celti si potrebbe osservare che, all'interno di questa divisione dell'anno principalmente in due parti, poi in più frazioni (altre due importanti loro ricorrenze erano *Imbolo,* nei primi giorni di febbraio, e *Lughnasad,* nei primi di agosto), le «grandi feste» venivano a porsi circa a 40 giorni di distanza da solstizi ed equinozi: il *Samain* (capodanno dei primi di novembre) arrivava 40 giorni dopo l'equinozio d'autunno, aveva una durata di 11-12 giorni (noi oggi diremmo da Ognissanti a San Martino), periodo celebrativo e quindi «fuori dal tempo»; da San Martino al solstizio d'inverno ci sono poi altri 40 giorni, e così via.

Ma queste scansioni di 40 giorni sono state osservate e hanno avuto importanza presso diversi popoli europei e non solo, tanto che sono ben presenti anche nel calendario liturgico cristiano, in cui le grandi feste sono spesso precedute e/o seguite da «quaresime». Del resto nella tradizione ebraico-cristiana i 40 giorni di margine rappresentavano periodi penitenziali e purificatori (da cui ancora oggi il termine del tutto profano di «quarantena»): Gesù rimase 40 giorni nel deserto prima di cominciare a predicare (Matteo, 4, 4-11); 40 giorni ci sono tra la fine del Carnevale (le Ceneri) e la Pasqua, 40 dalla Pasqua all'Ascensione eccetera. Nelle complesse forme sincretiche che assunsero a un certo punto i vecchi calendari dei popoli europei, questo «procedere per 40» non tanto nella misurazione del tempo, quanto nell'indicazione delle scadenze del festivo, e quindi dei momenti rituali, è spesso evidente. In questo modo, date importanti verrebbero a essere collegate a eventi astronomici (solstizi, equinozi) anche quando con questi non coincidono. Dunque, come sottolineano Herman Tak e altri con lui, un'antica misurazione del tempo, perlomeno nell'indicazione delle più importanti date rituali, potrebbe essere stata

[23] G.L. Bravo, *Veste, mascbe, contadini. Racconto storico-etnografico sul Basso Piemonte,* Carocci, Roma 2005, p. 62.
[24] G. Baronti, *Il buon uso dei santi. San Martino e sant'Anna : tradizione scritta e autonomia folclorica,* Argo, Lecce 2005, p. 76.

basata su una divisione dell'anno in 9 cicli di 40 giorni, o meglio in 8 cicli di 40, per un totale di 320 giorni: i restanti, sparsi lungo il corso dell'anno e consistenti nella durata delle varie feste, sarebbero stati intesi come «tempo fuori dal tempo», dedicati ai rituali[25].

Queste scansioni, legate, come abbiamo visto, a dati astronomici (principalmente solari) non escludevano ovviamente il contemporaneo riferimento ai cicli stagionali e alle più semplici osservazioni che portavano a dividere il tempo in base al susseguirsi di stagione calda e stagione fredda, di semine e raccolti, eccetera; anzi, si compenetravano a queste meglio definendole, indicando al loro interno date precise ai fini celebrativi e rituali. Come scrive giustamente Le Goff,

> il calendario dipende dal tempo cosmico, regolatore della durata che s'impone a tutte le società umane; ma queste lo recepiscono, lo misurano e lo trasformano in calendario secondo le loro strutture sociali e politiche, i loro sistemi economici e culturali, i loro strumenti scientifici e tecnologici[26].

In questa visione complessiva, il prevedere per la «grande festa» di capodanno un *dōdekaēmeron* (12 giorni) di celebrazioni poteva rendersi necessario non solo in quanto quei giorni rappresentano il *gap* che intercorre tra la durata dell'anno solare e quello lunare (le dodici lunazioni), più corto appunto quest'ultimo di 11-12 giorni, ma anche e contemporaneamente perché questo interludio di «tempo fuori dal tempo», così come altri periodi simili sparsi all'interno dell'anno in occasione di altre celebrazioni rituali, consentiva alle scansioni di 40 giorni di procedere correttamente tra durate effettive e pause del festivo, e, alla fine, di completare la durata dell'anno.

Per venire al periodo che ci interessa, se verso gli inizi di novembre sono nell'ordine naturale delle cose il passaggio dalla stagione chiara e caldo-temperata a quella scura e fredda, e le conseguenti, importanti operazioni dell'economia agropastorale, l'individuarvi date festive precise (1 e 11 novembre, rispettivamente apertura e chiusura della festa e del «tempo fuori dal tempo») potrebbe essere derivato dai computi suddetti legati alle scansioni di 40 giorni.

All'interno di questa risposta si colloca dunque quella, vista precedentemente, che danno Markale, Frazer e altri.

Il ritorno dei morti previsto nel momento del capodanno celtico, o comunque nella grande festa (non solo celtica) dei primi di novembre, non prevedeva solo una «buona accoglienza» e un senso di «ricomposizione familiare» travalicante le generazioni e i limiti temporali e dimensionali. Se, infatti, i parenti defunti erano attesi e bene accetti, nella notte della festa circolavano anche presenze più pericolose e inquietanti. Perché i morti non sono tutti uguali. Accanto a quelli di famiglia, cioè agli Antenati, a quelli pacificati, ci sono i morti inquieti, in pena, adirati, vendicativi. Sono i morti anzitempo, o che hanno avuto una fine violenta, o quelli che portano il peso di colpe imperdonate, di questioni lasciate irrisolte. Possono essere imprevedibili e pieni di rancore. Ecco perché nella notte magica, accanto a devozioni domestiche di

---

[25] H. Tak, *Feste in Italia meridionale. Rituali e trasformazioni in una storia locale,* Ermes, Potenza 2000, pp. 127-28. Cfr. anche H. Biedermann, *Knaurs Lexicon der Symbole,* Droemer Knaur, München 1989; E.R. Leach, *Rethinking Anthropology,* University of London-The Athlone Press, London 1961; J.C.J. Metford, *Dictionary of Christian Lore and Legend,* Thames and Hudson, New York 1983.

[26] J. Le Goff, *Calendario,* IN ID., *Storia e memoria,* Einaudi, Torino 1982, pp. 400-42: 409.

accoglienza premurosa, si presentano timori e ansie che portano a mettere in atto riti difensivi, accortezze obbligate; ed ecco perché, se gli Antenati di famiglia arrivano silenziosi e tranquilli per ritrovare posto a tavola o nei loro vecchi giacigli, gli altri, in turbe dall'aspetto pauroso che pure bussano alle porte e chiedono sostentamento (minacciando ritorsioni se non lo riceveranno), circolano irrequieti e la loro visita è temuta, e va resa il più breve possibile, pacificata ed esorcizzata con un'offerta e liquidata in fretta.

Da sottolineare poi che *tutti* i morti, indistintamente, portano con sé una certa carica di ambiguità, di estraneità, per cui nei loro confronti va sempre mantenuto, secondo i dettami folklorici, un atteggiamento prudenziale; così anche tale atteggiamento si fa ambiguo, pieno di contenuti non univoci. Scrive bene Annamaria Rivera quando rimarca

> l'ambivalenza del sentimento dei vivi nei confronti dei morti, che è fatto di paura ma anche di affettuose familiarità, del terrore che essi tornino a tormentare i vivi ma anche del desiderio e della sollecitazione della loro funzione protettrice[27].

Usa lo stesso tono Alfonso Di Nola quando sottolinea

> l'ambiguità dell'atteggiamento umano di fronte alla morte, giacché i comportamenti rituali [...] e le rappresentazioni mitiche corrispondenti [...] esprimono due stati sentimentali ed emozionali contradditori, l'affetto e il rimpianto per il defunto e, insieme, la repulsione per il *tremendum,* il malefico, il negativo che è nella sua nuova condizione[28].

Paolo Toschi, da parte sua, trattando dei morti che secondo la credenza popolare tornano sulla terra in occasione delle feste a loro dedicate, nota come questi «si comportino verso i vivi con l'aspetto ambivalente che assume il sacro presso i primitivi, benevolo e tremendo»[29].

Morti inquieti e pericolosi, morti pacificati e familiari, e, al di sopra di questa importante distinzione, la necessità di mettere comunque grande attenzione nel contatto con tutti i defunti, in quanto essi, in virtù del proprio *status,* sono estranei alla dimensione terrena e quindi non scevri da una potenziale «pericolosità», che va affrontata e controllata tramite l'osservanza degli appositi riti. Questo modo di intendere i defunti e di rapportarsi con essi, proprio delle culture tradizionali, emerge nettamente nelle ritualità dei primi di novembre.

Se oggi, negli Stati Uniti, la celebrazione di Halloween si incentra soprattutto sulla questua dei bambini, su feste a tema (in maschera o meno), sull'attivazione di un clima «horror», fino a qualche decennio fa erano molto vive tradizioni legate alla divinazione, specie quella amatoria, a giochi simbolici, ad esempio quelli con le mele da pescare con la bocca in un mastello colmo d'acqua, a scherzi (in campagna, classici quelli di spostare o nascondere i cancelli o gli attrezzi agricoli) eccetera. Allo

---

[27] A. Rivera, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare,* Dedalo, Bari 1988, p. 75.
[28] A.M. Di Nola, *Morte e morti,* in *Enciclopedia delle religioni,* Vallecchi, Firenze 1970-76, IV, *sub voce.*
[29] P. Toschi, *Invito al folklore italiano* cit., p. 365.

stesso modo, in diverse parti d'Europa, Italia compresa, quei giorni erano caratterizzati, come vedremo, da una multiformità rituale e celebrativa non molto dissimile, appartenente allo stesso contesto da cui (molto più tardi) è nata la festa statunitense e prevedente principalmente un «capodanno» aperto al ritorno dei morti.

Al di là degli elementi più strettamente connessi a definite strutture culturali e sociali, ovviamente diverse nelle diverse realtà, e nel tempo soggette a mutazioni dovute al mutare delle strutture stesse, ci sono dunque, nelle feste dei primi di novembre, caratteristiche di stampo mitico e rituale formatesi in una antichità lontana e con confini problematici da disegnare, diffuse in larga parte d'Europa, da li trasportate negli Stati Uniti insieme agli emigrati e oggi di ritorno. Una dinamica inconsueta, sorprendente e per questo affascinante, che solo uno sguardo e un giudizio superficiali possono liquidare senza approfondimenti e attente considerazioni.

II. Dall'Europa all'America e ritorno

Nell'estate del 1845 una catastrofe si abbatté sull'Irlanda. Le colture di patate, che fornivano il principale alimento alla popolazione povera - oltre due milioni di individui - furono colpite da un fungo che fece marcire i tuberi: i raccolti andarono perduti, come accadde anche negli anni successivi, causando quella che poi fu chiamata la Grande Carestia, che raggiunse la massima gravità nel 1849. La carestia, unita alle malattie endemiche, provocò tra ottocentomila e un milione di vittime, e spinse un milione e mezzo di irlandesi, in gran parte delle classi popolari, a cercare la salvezza oltre oceano[30].

Nel 1890 gli irlandesi che abitavano negli Stati Uniti erano all'incirca due milioni. Avevano portato con sé usanze e credenze e anche in terra americana avevano continuato, come gli immigrati scozzesi, che erano in minor numero, a festeggiare la vigilia di Ognissanti. *Halloween* è la forma popolare di *All Hallows Eve* o *All Hallows Even* (o *Evening),* «Vigilia (o Sera) di Ognissanti».

Nicholas Rogers, al quale si deve un esaustivo studio sui tempi e i modi dell'introduzione della festa in Nordamerica e della sua evoluzione[31], spiega che nelle isole britanniche nel periodo di Ognissanti non solo si onoravano i morti (che si credeva tornassero sulla terra in quel lasso di tempo), ma si accendevano anche falò, i giovani facevano scherzi, e i poveri andavano di porta in porta chiedendo cibi (pane e dolci) in cambio di preghiere per le anime del purgatorio.

I questuanti tenevano in mano lanterne ricavate da rape incavate, in cui la luce della candela stava a simboleggiare un'anima del purgatorio; lanterne chiamate *Jack O'Lantern,* dal nome del protagonista di una leggenda irlandese, Jack, che, alla sua morte, «non aveva trovato posto né all'Inferno né in Paradiso, e che è condannato a errare in eterno sulla terra» illuminandosi la strada con un tizzone inserito in una rapa incavata[32].

Durante il XVIII secolo il legame di Halloween con le usanze e credenze relative al giorno di Ognissanti e dei Morti andò allentandosi, e, se si eccettuano le aree in cui più forte era la presenza cattolica, la festa non fu più sentita come rivolta alla redenzione delle anime del purgatorio per mezzo della preghiera. Al tempo dell'immigrazione irlandese e scozzese in Nordamerica, per i giovani festeggiare Halloween consisteva nel mascherarsi e andare in gruppi di casa in casa ballando, cantando e chiedendo doni, e nel fare scherzi ai vicini, come ad esempio ostruire i

---

[30] R. Kee, *Storia dell'Irlanda,* Bompiani, Milano 1995, pp. 60-84.

[31] N. Rogers, *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night,* Oxford University Press, Oxford-New York 2002. Soprattutto dal saggio di Rogers sono tratte le informazioni presentate in questo capitolo. Si vedano inoltre DJ. Skal, *Death Makes a Holiday. A Cultural Hìstory of Halloween,* Bloomsbury, New York 2002; J. Markale, *Halloween. Storia e tradizioni cit*.; K.C. Erickson e P. Sunderland, *Wbat's Behind Halloween. Where Our Weird Rituals Originated,* Special to «The Washington Post», October 14, 1998; J. Santino, *Halloween .The Fantasy and Folklore of All Hallows,* 1982, nel sito dell'American Folklife Center (Library of Congress, Washington), http://www.loc.gov/folklife/halloween.html; C. McGowan, *The Origins of Halloween,* 2005, in http://www.cultureplanet.com/myth/samhain.htm; http://www.cultureplanet.com/myth/hallow.htm;

[32] J. Markale, *Halloween. Storia e tradizioni* cit., p. 144.

comignoli, sradicare gli ortaggi, scardinare le porte, liberare i cavalli dalle stalle. Nell'ambito domestico invece l'intrattenimento era costituito da giochi e da pratiche divinatorie dalle quali si ricavavano previsioni riguardanti principalmente il futuro matrimonio delle ragazze.

Questa celebrazione fu mantenuta dagli immigrati irlandesi e scozzesi come simbolo di identità etnica, ma non poteva conservare gli stessi significati che aveva avuto nei villaggi d'origine: si trasformò in una festa urbana, tesa soprattutto al divertimento. Alcuni elementi della forma originaria non furono comunque abbandonati: alle lanterne ricavate da rape si sostituirono le zucche intagliate a forma di testa, ma i giovani continuarono a mascherarsi effettuando la questua di casa in casa e ottenendo dolci, mele, noccioline, monete in cambio di una poesia o di un canto. Si mantenne anche l'usanza degli scherzi, che talvolta sconfinavano in atti di vandalismo: ad esempio si estirpavano piante dai giardini, si deturpavano le zucche illuminate poste sugli scalini o sulle verande, si toglievano dai cardini cancelli e imposte, si rovesciavano tettoie, si abbattevano insegne e recinti, si bloccavano in vario modo le strade, e, nelle aree rurali, gli attrezzi agricoli e le ruote dei carri venivano messi sui tetti.

Se la dimensione del travestimento e degli scherzi si identificava con l'ambito maschile, Halloween conservò anche la dimensione dell'ambito familiare, che veniva identificata con lo spazio femminile.

L'usanza di festeggiare la vigilia di Ognissanti, nel corso di alcuni decenni, si estese al di fuori delle comunità irlandesi e scozzesi e coinvolse vari gruppi etnici (per alcuni dei quali, del resto, non era affatto inusuale dedicare i giorni tra fine ottobre e inizio novembre a forme celebrative e rituali incentrate sul culto dei morti), subendo un cambiamento in senso consumistico, con la vendita di maschere, costumi, dolciumi, decorazioni appositamente preparati per la festa. A cavallo tra Otto e Novecento i simboli e i prodotti di Halloween si fecero più standardizzati: pipistrelli e gatti neri, streghe e fantasmi diventarono i soggetti delle decorazioni e dei travestimenti; i colori preferiti erano l'arancione (o il giallo) e il nero. Agli inizi del XX secolo, gruppi religiosi, scuole superiori e Rotary club organizzavano feste e danze in cui si praticavano molti dei giochi che precedentemente erano riservati all'ambiente domestico. Si assistette anche al declino delle pratiche divinatorie originariamente in uso.

La popolarità della festa aumentò in ogni ambito sociale, tanto che verso il 1910 Halloween faceva parte a pieno titolo del calendario mondano *dell'elite* di Washington, e negli stessi anni si estese velocemente dalla costa orientale fino a quella occidentale. Veniva così promossa ufficiosamente a festa «nazionale», con tanto di appositi biglietti d'auguri. Nicholas Rogers ritiene che la fortuna di questa festa si spieghi con la volontà politica di riconoscere l'importanza dei gruppi irlandese e scozzese, ma anche considerando che coincideva approssimativamente con la ripresa dei lavori parlamentari, con le elezioni federali, con l'inizio della stagione mondana. In più Halloween traeva il suo fascino dal fatto di rappresentare una notte di trasgressione sociale in un'epoca in cui le altre feste stavano diventando sempre più addomesticate e istituzionalizzate. Così, ancora fra le due guerre, erano in voga gli scherzi consistenti nella distruzione di staccionate, nella rimozione di insegne e

cancelli, nel barricare le strade, nell'immobilizzare le vetture tranviarie, nel fracassare l'illuminazione stradale e manomettere i segnali stradali, nell'insaponare i finestrini e sgonfiare i pneumatici delle automobili.

Verso la fine degli anni Trenta si cercò di porre un freno agli scherzi e ai vandalismi compiuti da giovani e adolescenti, e di trasformare Halloween in una festa infantile, incoraggiando le questue effettuate da bambini mascherati e introducendo la formula del *trick or treat?* (alla lettera «dispetto o regalo?», formula che in italiano viene resa con «dolcetto o scherzetto?») Le questue da parte dei bambini presero slancio soprattutto negli anni Cinquanta. Nel fare (e dire) *trick or treat?,* la minaccia era sostanzialmente scherzosa e la carica trasgressiva della festa veniva così in gran parte annullata. Negli anni Sessanta cominciarono a diffondersi voci circa doni manomessi (con l'inserimento di lamette, aghi da cucito, frammenti di vetro) o contaminati (un dentista californiano fu accusato di aver introdotto lassativi nei dolciumi regalati ai bambini). All'inizio degli anni Ottanta, nonostante le industrie dolciarie tentassero attraverso la pubblicità di vincere la paura, la pratica della questua infantile declinò in modo massiccio: in molte città statunitensi fu bandita e in altre subì forti restrizioni; riprese solo dopo qualche tempo, limitata però all'ambito degli amici e dei vicini, e spesso svolta con l'accompagnamento dei genitori.

Alla diffusione di una certa immagine di Halloween legata all'horror e al macabro ha senz'altro contribuito il cinema, sia attraverso una programmazione che vedeva intensificarsi nei giorni intorno alla festa le pellicole dell'orrore, sia attraverso la produzione di film ambientati nella stessa notte, il più significativo dei quali è *Halloween* di John Carpenter, uscito nel 1978 negli Stati Uniti.

Tra gli anni Sessanta e Settanta, in un clima di tensioni sociali e razziali, Halloween diventò anche un momento di confronto e scontro tra le diverse componenti, soprattutto giovanili, della popolazione americana. Alla fine del Novecento Halloween ha ripreso il carattere di evento per adulti, caratterizzato da feste, balli e sfilate in costume, un'occasione che non solo dava l'opportunità di prendersi gioco delle regole sociali, ma anche di affermare i valori delle diverse identità.

Attualmente è una delle ricorrenze più importanti nell'America del Nord, seconda solo al Natale, ed è divenuta uno dei simboli della cultura di massa americana e della stessa «americanità»; una festa, che, nelle sue componenti consumistiche, muove enormi interessi commerciali. E dal Nordamerica è stata esportata nell'America Centrale e Meridionale, in Europa[33] e addirittura in Oriente.

Rogers afferma che la festa di Halloween è stata continuamente reinventata, in relazione ai cambiamenti socio-culturali avvenuti tra Otto e Novecento, e osserva che, pur diventando una delle più popolari, essa non è mai stata inserita tra quelle ufficiali e ha mantenuto alcuni elementi trasgressivi e carnevaleschi delle feste premoderne, caricandoli di nuovi significati in nuovi contesti sociali e culturali. Elementi che hanno contribuito a far si che Halloween abbia conservato sempre la propria vitalità.

[33] Vedi il II volume del semestrale «Zeitschrift für Volkskunde», 97 (2001), dedicato in gran parte a un'inchiesta su Halloween in Europa

Parte seconda

Il «caso Halloween» in Italia

I. L'Italia scopre Halloween

I. Film, fumetti, romanzi.

Nell'immediato secondo dopoguerra, quando viene proiettato nei cinema italiani il film di Frank Capra *Arsenico e vecchi merletti,* tratto da una commedia di successo di Joseph Kesselring, girato nel 1942 ma uscito negli Stati Uniti solo nel 1944, probabilmente nessuno fa caso che è ambientato nella notte di Halloween[34], un termine che negli spettatori italiani non suscita alcun ricordo o emozione.

Il 10 dicembre 1952, nel periodico «Topolino», appare la storia *Paperino e le forze occulte.* Nella versione originale, *Donald Duck in Trick or Treat,* disegnata da Carl Barks e pubblicata tra il novembre e il dicembre dello stesso anno in «Donald Duck»[35], l'ambientazione è quella della notte di Halloween e Donald Duck (Paperino) spiega ai nipoti Huey, Dewey e Louie (Qui, Quo e Qua) che gli spiriti non esistono; ecco allora arrivare nel cielo di Duckburg (Paperopoli), sulla sua scopa, la strega Hazel (Nocciola), la quale cerca inutilmente di convincere Paperino che gli spiriti esistono davvero. Il curatore dell'edizione italiana, Guido Martina, che traduce e adatta la storia, pensa però che il riferimento alla notte di Halloween non sia comprensibile nell'Italia di quegli anni e quindi trasferisce la vicenda nell'ambito del Carnevale. Come spiega Antonio Faeti,

> i nostri bambini non erano ritenuti maturi per questo breve bagno nell'inconscio stregonesco dell'America puritana, scivolato addirittura nei *comics.* Qui, Quo, Qua, vestiti da stregone, da diavolo e da «morto», venivano sistemati entro il contesto di un bonario «carnevale», che doveva giustificare i travestimenti ma non riusciva in alcun modo a spiegare i cupi e inequivocabili panorami iniziali e finali, dove Paperopoli cede, come tante altre piccole città americane, alla «potenza» dei morti ritornanti e si interroga senza fine sul senso di questa festa dei trapassati, misteriosamente pervenuta fino alle ère dell'incredulità e del benessere[36].

Una decina d'anni dopo, all'inizio degli anni Sessanta, i *Peanuts* creati da Charles M. Schulz appaiono in Italia, grazie a Milano Libri Edizioni. Il primo volume, *Arriva Charlie Brown!*, esce nel giugno 1963, con l'introduzione di Umberto Eco, che, come racconta Anna Maria Gandini, fondatrice della Milano Libri, diventa il più generoso fra i sostenitori dell'iniziativa di pubblicazione in Italia dei *Peanuts,* anzi dà un contributo determinante a «trovare il giusto tono della traduzione»[37].

---

[34] Il film viene distribuito in Italia nel 1946 (vedi recensione di Raul Radice, in «L'Europeo», 1946, n. 52, p. 15). L'ambientazione della storia nella notte di Halloween è segnalata da Antonio Faeti, *In trappola col topo. Una lettura dì Mickey Mouse,* Einaudi, Torino 1986, p. 99. La commedia di Kesselring, *Arsente and Old Lace* è del 1941 e viene pubblicata in Italia nel 1946 (vedi *Enciclopedia dello spettacolo,* fondata da S. D'Amico, Le Maschere, Roma 1959-68, VI, col. 954).

[35] A. Faeti, *In trappola col topo* cit., p. 98.

[36] A. Faeti, *In trappola col topo* cit., pp. 98-99.

[37] *Quarant'anni di libreria. Conversazione con Anna Maria Gandini fondatrice della Libreria Milano Libri,* 2002,

E già in *Arriva Charlie Brown!* troviamo Lucy, coperta da un lenzuolo da fantasma, che chiede: «Ma non sarà proibito andare in giro così per l'Halloween, Charlie Brown?» e si lamenta del fratellino Linus: «Lo porto fuori per l'Halloween e lo coglie il panico ! Suona i campanelli e poi se ne sta senza dire una parola!»[38].

Forse è la prima volta che, al di fuori della cerchia dei conoscitori della cultura anglosassone, si sente nominare Halloween in Italia, e quindi a pochi è chiaro perché mai Lucy si vesta da fantasma e perché Linus debba andare in giro a suonare alle porte delle case. Solo nel *Terzo libro di Charlie Brown* (che esce nel novembre 1964) appare la prima parte di un *Glossario dei «Peanuts»,* che ha per sottotitolo *Appunti sulle traduzioni italiane dei «Peanuts» di Charles M. Schulz,* in cui Bruno Cavallone spiega:

HALLOWEEN - da «All-Hallow-Even», sera, o vigilia, di Tutti i Santi, e cioè l'ultima sera di ottobre. Ma per il calendario e la mitologia celtica era la notte delle streghe, e a ciò risale la consuetudine dei bambini americani di mascherarsi in tale occasione da streghe, diavoli, fantasmi, gnomi, folletti, etc, e di andare per le case minacciando il malocchio a chi non li placherà con offerte di frutta, dolciumi o anche denaro. Solo qualche bambino più pensoso, come Linus, si mostra reticente a tale pratica (detta del *trick or treat),* chiedendosi se essa non configuri un'estorsione continuata[39].

Nell'aprile 1965 esce il primo numero di «Linus», rivista dei fumetti e dell'illustrazione. Annuncia in copertina «Le storie di Charlie Brown» e si apre con un'intervista di Umberto Eco a Elio Vittorini e Oreste Del Buono su *Charlie Brown e i fumetti*[40] e la presentazione dei personaggi delle strisce di Schulz, redatta da Cavallone, in cui l'autore ripete quanto aveva scritto l'anno precedente, aggiungendo una spiegazione per i lettori, presumibilmente ignari:

Elemento tipico dell'Halloween e dei suoi travestimenti è una zucca (pumpkin) svuotata della polpa e ridotta a sembianze antropomorfiche mediante opportuni tagli raffiguranti gli occhi, il naso, la bocca. Il pumpkin così adattato viene usato poi come maschera, oppure, sistemandovi dentro una candela, come lanterna grottesca. Da questa personificazione sabbatica ha origine il culto del Great Pumpkin (trad. «Grande Cocomero», per conservarne il genere maschile), i cui fedeli - cioè principalmente Linus - ritengono che esso scenda nella notte di Halloween recando doni ai bambini più meritevoli[41].

Ecco che di conseguenza ci si inventa anche un orto dei cocomeri, dove Linus e i suoi amici attendono che sorga il Grande Cocomero[42]. Senonché Linus, Charlie Brown e Patty ne aspettano l'arrivo in un orto di zucche, dal momento che i disegni non sono stati modificati[43]. Evidentemente la contraddizione non infastidisce più di tanto i lettori: in fondo - se non si è troppo pignoli - le zucche disegnate da Schulz possono anche apparire come cocomeri, a occhi italiani. Il Grande Cocomero sarà

---

http://www.infinitestorie.it/frames.speciali/speciali.asp?page= 13 &searchString=&ID=i 05

[38] C.M. Schulz, *Arriva Charlie Brown!*, Milano Libri, Milano 1963, pp. 82, 84.

[39] B.C.C. [B. Cavallone], *Glossario dei «Peanuts» - 1°. Appunti sulle traduzioni italiane dei «Peanuts» di Charles M. Schulz,* in C.M. Schulz, *Il terzo libro di Charlie Brown,* Milano Libri, Milano 1964, pp. 5-9: 7.

[40] Charlie Brown e i fumetti. Umberto Eco intervista Elio Vittorini e Oreste Del Buono, in «Linus», aprile 1965, pp. 1-2.

[41] B. Cavallone, *Alla scoperta dei «Peanuts»,* in «Linus», aprile 1965, pp. 3-5: 5.

[42] Vedi C.M. Schulz, *L'aquilone e Charlie Brown,* Milano Libri, Milano 1965, pp. 105-7; *È domenica, Charlie Brown!,* Milano Libri, Milano 1966, p. 109.

[43] Vedi C.M. Schulz, *Niente da fare, Charlie Brown!*, Milano Libri, Milano 1967, pp. 75-77; ID., *C'è ancora una cosa che non capisco... Charlie Brown!*, Milano Libri, Milano 1976, pp. 114-15; ID., *Dove vai, Charlie Brown?,* Milano Libri, Milano 1979, pp. 94-97; ID., *Grazie, Charlie Brown!*, Milano Libri, Milano 1981, pp. 48-49.

preso a prestito, nel 1993, da Francesca Archibugi come titolo di un suo film ispirato all'esperienza di un neuropsichiatra infantile, interpretato da Sergio Castellitto.

Sono i lettori di gialli a imbattersi di nuovo in Halloween nell'agosto 1970, quando nella collana «Il Giallo Mondadori» esce il romanzo di Agatha Christie *Hallowe'en Party,* che il traduttore italiano trasforma in *Poirot e la strage degli innocenti:* a Woodleigh Common, a cinquanta o sessanta chilometri da Londra, in una festa per giovanissimi, organizzata la vigilia di Ognissanti, accade qualcosa di orrendo, su cui verrà chiamato a indagare Hercule Poirot[44].

L'incontro più coinvolgente con Halloween da parte dei ragazzi italiani avviene nel 1976 con il romanzo di Ray Bradbury *The Halloween Tree,* tradotto con il titolo *L'albero stregato*[45] (solo negli anni Novanta riacquisterà un titolo fedele all'originale: *L'albero di Halloween*[46]*).* Ma, che il nome della festa appaia o no nel titolo, è proprio il 31 ottobre che la storia ha il suo inizio, in un'atmosfera che fa trattenere il fiato lasciando presagire misteriosi eventi:

C'era una piccola città, con un piccolo fiume e un piccolo lago, in una piccola regione dell'America del Nord. Il bosco non era così folto da non lasciar vedere la città e la città non era così grande da non poter vedere, sentire, toccare, odorare il bosco. La piccola città era piena di alberi, ma, ora che l'autunno era alle porte, anche di erba secca e di fiori appassiti. C'erano tanti steccati da scavalcare, tanti marciapiedi su cui schettinare e c'era anche una grande cava dove si poteva ruzzolare e udire l'eco dei propri strilli. E la piccola città era anche piena di...

Ragazzi.

Ed era il pomeriggio della vigilia di Ognissanti.

Tutte le case serrate contro il vento freddo.

Un pallido sole illuminava la città.

Ed ecco, il giorno era svanito.

La notte uscì dagli alberi e allargò il suo manto.

Dietro le porte delle case si udivano grida soffocate, uno scalpiccio leggero di passi e s'intravvedeva un tremolare di luci.

Dietro la porta della propria casa Tom Skelton, anni tredici, si fermò in ascolto.

Il vento si appollaiava fra gli alberi, poi spazzava i marciapiedi con gli artigli sottili di un gatto.

Tom Skelton rabbrividì Tutti sapevano che il vento, quella sera, era un vento insolito; anche l'oscurità era insolita perché era Halloween, la vigilia di Ognissanti. Tutto pareva tagliato in un morbido velluto nero, dorato, arancione. Il fumo si arricciolava fuori da mille camini come i pennacchi di un corteo funebre. Dalle cucine esalava il profumo delle zucche; quelle svuotate della polpa e quelle che cuocevano dentro il forno[47]..

Come era già successo con i *Peanuts,* anche in questo caso l'editore italiano ritiene necessario dare qualche spiegazione ai lettori:

Che cos'è *Halloween?* É la sera della vigilia di Ognissanti, il 31 ottobre.

Negli Stati Uniti e in Inghilterra i bambini la celebrano mascherandosi nelle fogge più grottesche e paurose. Poi corrono nelle case dei vicini e minacciano terribili scherzi se non otterranno in cambio dei dolci.

Le zucche vengono svuotate della polpa e intagliate come facce, con occhi, naso, bocca; dentro è posta una candela accesa.

[...] I ragazzi di una piccola città dell'America del Nord incontrano una misteriosa creatura nella vecchia casa abitata dai fantasmi, nel cui cortile cresce l'Albero di *Halloween* dalle mille zucche illuminate.

In una corsa a ritroso nei secoli i ragazzi scoprono che anche gli antichi abitanti della terra celebravano

---

[44] A. Christie, *Poirot e la strage degli innocenti,* A. Mondadori, Milano 1970.
[45] R. Bradbury, *L'albero stregato,* Emme, Milano [1976].
[46] ID., *L'albero di Halloween,* Bompiani, Milano 1994.
[47] ID., *L'albero stregato* cit., pp. 7-8.

Halloween. Un lieto fine corona le loro palpitanti avventure[48].

Nell'aprile 1979 esce nelle sale italiane la pellicola di John Carpenter *Halloween* (Usa 1978)[49]: nella notte di Halloween del 1963 in Illinois, Michael, che a sei anni aveva ammazzato la sorella proprio alla vigilia di Ognissanti, fugge dal manicomio in cui era internato, ritorna al suo paese e, favorito dall'occasione, uccide indisturbato, finché lo psichiatra che lo aveva in cura e che è corso a cercarlo lo trova e «gli spara diritto addosso, emblematizzando il percorso e la conclusione di una "cura"»[50]. Tra il 1981 e il 2002 verranno girati diversi sequel[51].

Nel 1981 viene pubblicato in Italia il romanzo di Stephen King *La zona morta,* in cui il protagonista, John Smith, poco prima della notte di Halloween, è vittima di un incidente che provoca un mutamento decisivo della sua vita[52].

Nel dicembre 1982 viene proiettato in Italia *E.T.* di Steven Spielberg (Usa 1982): qui l'alieno, mimetizzato tra i ragazzi travestiti da mostri nella notte di Halloween,

> sente, per una volta, di vivere in un mondo un po' più comprensibile e «umano» proprio perché cammina fra le «maschere» di *Halloween* e può sembrare «travestito», mentre per solito è un «mostro».[53]

Nel 1984 è la volta della raccolta di racconti *La notte di Halloween* (il titolo originale è *13 Horrors of Halloween),* con testi di Isaac Asimov, William Bahkier, Anthony Boucher, Ray Bradbury, Robert Grant, Edward D. Hoch, Talmage Powell, Ellery Queen, Al Sarrantonio, Lewis Shiner, Edith Wharton, Gahan Wilson, Robert F. Young[54]. Asimov, nell'introduzione, spiega che nella raccolta si trovano esempi dei tre diversi modi in cui *Halloween* si riflette nella letteratura:

> Storie «gialle», in cui l'atmosfera della vigilia di Ognissanti intensifica la suspence già presente nella narrazione; storie fantastiche, imperniate sugli spiriti maligni (streghe, demoni, folletti) inseparabili da questa festività; storie dell'orrore, che s'ispirano all'effluvio di male caratteristico della sera del 31 ottobre[55].

Alla fine del 1994 arriva in Italia il film d'animazione *Tim Burton's The Nightmare before Christmas* (Usa 1993)[56], ideato e prodotto da Tim Burton ma affidato alla regia di Henry Selick. Il protagonista Jack Skellington (che nella versione italiana

---

[48] *Ibid.,* p. 5.
[49] Il titolo italiano è *Halloween: la notte delle streghe.*
[50] A. Faeti, *In trappola col topo* cit., p. 99. Per l'uscita del film in Italia vedi la recensione di Tullio Kezich in «la Repubblica», 17 aprile 1979.
[51] I sequel sono *Halloween II (Il signore della morte),* scritto e prodotto da John Carpenter, ma diretto da Rick Rosenthal (Usa 1981); *Halloween Three. Season of the Witch (Halloween III. Il signore della notte),* di Tommy Lee Wallace (Usa 1983); *Halloween 4. The Return of Michael Myer (Halloween 4),* di Dwight H. Little (Usa 1988); *Halloween* 5. *The Revenge of Michael Myers (Halloween* 5), di Dominique Othenin-Girard (Usa 1989); *Halloween 6. The Curse of Michael Myers (Halloween 6. La maledizione di Michael Myers),* di Joe Chappelle (Usa 1995); *Halloween H20.20 Years Later (Halloween. 20 anni dopo),* di Steve Miner (Usa 1998); *Halloween. Resurrection (Halloween. La resurrezione),* di Rick Rosenthal (Usa 2002). Vedi P. Mereghetti, Il *Mereghetti. Dizionario dei film 2006,* Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005, pp. 2410, 1220.
[52] S. King, *La zona morta,* Sperling & Kupfer, Milano 1981.
[53] A. Faeti, *In trappola col topo* cit., p. 99. Per l'uscita in Italia di *ET.,* vedi «Giornale dello spettacolo», n. 45 (12 dicembre 1982), p. 7.
[54] C.-L. Rossell Waugh, M.H. Greenberg e I. Asimov (a cura di), *La notte di Halloween,* Editori Riuniti, Roma 1984.
[55] *Ibid.,* p. 17.
[56] Per l'uscita del film in Italia (annunciata per il 2 dicembre 1994) vedi «Ciak si gira», dicembre 1994, p. 52.

diventa Skeletron), re delle zucche, organizzatore dei festeggiamenti nella città di Halloween, si è stancato di spaventare la gente e, dopo aver scoperto l'esistenza della città del Natale, decide di far sequestrare Babbo Natale e di prenderne il posto. Sally, una bambola di stracci segretamente innamorata di lui, tenta inutilmente di dissuaderlo. Jack porta ai bambini doni spaventosi, mettendo in allarme genitori, polizia ed esercito. La sua slitta volante viene abbattuta a cannonate, ma lui si salva e si rende conto dell'errore compiuto: torna nella città di Halloween e libera Babbo Natale, che può così portare nuovi regali. Mentre Jack è conquistato dall'amore di Sally.

Solo a cominciare dagli anni Novanta diventano numerosi i libri ambientati nella notte di Halloween. Si tratta per lo più di narrativa per ragazzi, in gran parte tradotta dall'inglese: nel 1990 *Halloween. Tre storie di streghe* di Fritz Leiber, James Blish e Fletcher Pratt[57]; nel 1998 *Cinque storie di Halloween* di Susan Whitcher[58]; nel 2000 *Filastrocche della notte di Halloween* di Corinne Albaut, *Il ballo di Halloween* di Christopher Golden e Nancy Holder, *L'ultimo Halloween* di Robert Lawrence Stine[59]; nel 2001 *Evviva i mostri!* di Jane Bull, *Halloween... che incubo!* di Christine Féret-Fleury, *Halloween la festa del terrore* di R.L. Stine, *Felice Halloween, piccolo Babbo Natale* di Robin Thierry e Lewis Trondheim, *Carlo festeggia Halloween* di Gerlinde Wiencirz[60] nel 2002 *Halloween* di Clare Beaton, *Notti di Halloween* di Leo Bruce, *Halloween all'asilo* di Ulrich Karger, *La notte di Halloween* di Erica Silverman[61]; nel 2003 *Halloween al castello fantasma* di Mary Pope Osborne, *Tragico Halloween* di R.L. Stine[62]; nel 2004 *Alla festa di Halloween* di Christel Desmoinaux e *Notte di Halloween* di Tony Hillerman[63]; nel 2005 *Evviva Halloween!* di Stan e Jan Berenstain[64].

Poche sono le opere di autori italiani: nel 1999 Laura Bellazzi pubblica *La notte di Halloween. Jack della lanterna* e Danila Rotta *Giacomina la lanterna di Halloween[65];* nel 2001 troviamo *Halloween. Paura da fare* di Marisa Lupato e *Halloween... che fifa felina!* del topo scrittore Geronimo Stilton (sotto le cui spoglie si nasconde Elisabetta Dasi)[66]; nel 2003 *Vigilia di festa (è Halloween e non ho niente*

---

[57] F. Leiber, J. Blish e F. Pratt, *Halloween. Tre storie di streghe,* A. Mondadori, Milano 1990.
[58] S. Whitcher, *Cinque storie di Halloween,* A. Mondadori, Milano 1998.
[59] C. Albaut, *Filastrocche della notte dì Halloween,* Motta, Milano 2000; C. Golden e N. Holder, Il *ballo di Halloween,* Sperling & Kupfer, Milano 2000; R.L. Stine, *L'ultimo Halloween,* A. Mondadori, Milano 2000.
[60] J. Bull, *Evviva i mostri!*, EdiCart, Legnano 2001; C. Féret-Fleury, *Halloween...che incubo!,* EL, San Dorligo della Valle 2001; R.L. Stine, *Halloween la festa del terrore,* Fanucci, Roma 2001; R. Thierry e L. Trondheim, *Felice Halloween, piccolo Babbo Natale,* S.I., BD, 2001; G. Wiencirz, *Carlo festeggia Halloween,* Nord-Sud, Pordenone 2001.
[61] C. Beaton, *Halloween,* EL, Trieste 2002; L. Brace, *Notti di Halloween,* A. Mondadori, Milano 2002; U. Karger, *Halloween all'asilo,* Nord-Sud, Pordenone 2002; E. Silverman, *La notte di Halloween,* EL, San Dorligo della Valle 2002,
[62] M. Pope Osborne, *Halloween al castello fantasma,* Piemme, Casale Monferrato 2003; R.L. Stine, *Tragico Halloween,* A. Mondadori, Milano 2003.
[63] C. Desmoinaux, *Alla festa di Halloween,* Emme, San Dorligo della Valle 2004; T. Hillerman, *Notte di Halloween,* Piemme, Casale Monferrato 2004.
[64] S. e J. Berenstain, *Evviva Halloween!,* Piemme, Casale Monferrato 2005.
[65] L. Bellazzi, *La notte di Halloween. Jack della lanterna,* La Spiga, Milano 1999; D. Rotta, *Giacomina la lanterna di Halloween,* La Spiga, Milano 1999.
[66] M. Lupato, *Halloween. Paura da fare,* Ciccio Riccio Children's Books, Colognola ai Colli 2001; G. Stilton, *Halloween... che fifa Felina!*, Piemme, Casale Monferrato 2001.

da mettermi) di Elena Mora e *Halloween con Valentina* di Angelo Petrosino[67].

Oltre a quelli di narrativa, ci sono libri che propongono la storia di Halloween e altri che spiegano come travestirsi, utilizzare le opportune decorazioni, organizzare giochi eccetera[68].

Che cos'è successo dunque in questi anni?

2. Da festa scolastica a festa per tutti.

Luciano Morbiato, dando conto del *Colloque international* dedicato a *Les «traditions inventées»,* che si è tenuto all'Università di Nizza nel maggio 2000, scrive che, nella riflessione conclusiva, Erich J. Hobsbawm

> ha richiamato il quadro della mondializzazione, della mediatizzazione e della commercializzazione diffuse al cui interno continuano a diffondersi le neotradizioni [...]. Anche la scuola andrebbe analizzata, secondo Hobsbawm, nella sua innegabile funzione permanente di creazione/diffusione di modelli neotradizionali (e basterebbe, a conferma, ricordare il ruolo determinante che le maestre elementari hanno avuto nella diffusione in Italia della festa di Halloween, in funzione di un approccio *soft* alla lingua inglese da parte dei loro alunni)[69].

Anche Gian Luigi Bravo ritiene che l'introduzione di Halloween in Italia sia partita dalle scuole dell'obbligo, in cui era stata proposta «come questua di bambini e ragazzi mascherati»[70]. Ma non è stata solo la scuola dell'obbligo a fungere da moltiplicatore permanente di questo fenomeno e a far sì che non sia stato una moda passeggera. Nel passaggio da festa scolastica a festa per tutti ha avuto un ruolo importante la scuola superiore, di pari passo con un'impostazione didattica meno tradizionale e con l'arrivo in Italia di un numero sempre maggiore di lettori e lettrici di madrelingua: già alla metà degli anni Ottanta, nell'ambito delle attività concernenti la cosiddetta *civilization* (usanze, costumi, istituzioni, elementi storici e culturali, mode, musica, cinema, cucina, attività usate spesso per motivare alla pratica della lingua gli studenti con giochi di ruolo e altro), Halloween, da espediente didattico in singole classi, è diventata prima festa interclasse, poi festa d'istituto in discoteca: all'epoca, più di oggi, erano in voga le feste organizzate appunto da studenti in accordo coi gestori dei

---

[67] E. Mora, *Vigilia di festa (è Halloween e non ho niente da mettermi),* Piemme, Casale Monferrato 2003; A. Petrosino, *Halloween con Valentina,* Piemme, Casale Monferrato 2003.

[68] M. Doinet, *Halloween. Travestimenti, addobbi, giochi, ricette per organizzare la festa,* A. Mondadori, Milano 2000; V. Bristot, *Decorazioni Halloween,* EL, San Dorligo della Valle 2002; ID., *Halloween. Scatole per caramelle da ritagliare, montare e decorare con gli adesivi,* EL, San Dorligo della Valle 2002; E. Malizia e H. Ponti, *Halloween. Storia e tradizioni. Halloween. Divertimenti e travestimenti,* Edizioni Mediterranee, Roma 2002; M. Manzana e E. Radovix, *La vera storia di Halloween,* Trentini, Argenta 2002; S. Ravenwolf, *La notte di Halloween. Incantesimi, filtri & pozioni, usi & costumi,* Armenia, Milano 2002; C. Beaton, *Halloween da giocare,* EL, San Dorligo della Valle 2003; M. Ross, *Happy Halloween party. La storia, i simboli, la festa,* Cerchio della Luna, Alpo (Villafranca di Verona) 2003; F. Watt, *Idee per Halloween,* Usborne, Londra 2003; *Halloween. Da fare, da ridere e da tremare,* Mulino Don Chisciotte, Sommacampagna 2004; *Halloween. Incantesimi, tradizioni, costumi, giochi, arti e ricette ufficiali per la ricorrenza magica più celebrata'.*, 4ever, Cernusco sul Naviglio 2004; *Halloween. Prepara la tua festa,* fotografie di D. Santrot, progetto grafico di I. Bochot, EL, San Dorligo della Valle 2004; G. Hettinger, *Tante idee per Halloween,* Edizioni del Borgo, Zola Predosa 2004.

[69] L. Morbiato, *Le «traditions inventées»,* in «La Ricerca folklorica», n. 42 (ottobre 2000), pp. 155-56: 156.

[70] G.L. Bravo, *Italiani. Racconto etnografico* cit., p. 180.

locali. E questi hanno ben presto capito che Halloween aveva tutte le caratteristiche per diventare un vero affare.

La prima celebrazione di Halloween in un locale pubblico di Milano non è legata al mondo scolastico e, secondo la testimonianza del suo *art director,* Roberto Concordati, risalirebbe al 1986. Il locale era l'*Amnesie,* «rimasto nelle cronache come il tempio della vita di notte, del glamour, di stilisti e modelle»:

«C'era una forte comunità americana che aveva bisogno di ritrovarsi nei propri punti di riferimento e Halloween mancava - ricorda -. Ci mettemmo al lavoro. L'allestimento fu veramente minimo. C'erano soprattutto maschere, più coreografia che scenografia». Il successo fu indiscusso: «Arrivarono duemila persone. Metà italiani, metà americani. Modelli e modelle erano quasi tutti mascherati [...]».

Rimase l'alone di una festa considerata in un primo momento soltanto «degli americani». Soltanto poi ci fu una presa di coscienza che consentì di inserire Halloween nel calendario della città. Oggi è routine, ovunque: «Fu un effetto domino - racconta Concordati -. La gente iniziò a esporre le zucche sui balconi o alle finestre e nelle case le feste per il 31 ottobre aumentarono rapidamente». Milano in poco tempo divenne punto di approdo di tanti giovani: «Era un fenomeno unico in Italia. Come il Carnevale a Venezia, da altre città si partiva per andare a Milano a trascorrere la notte di Halloween». Il resto l'hanno fatto le nuove tecnologie e la maggiore immigrazione. Oggi in alcuni quartieri non è difficile vedere i bambini che suonano alla porta dei vicini per raccogliere caramelle e dolci vari. Halloween non è solo nei locali, che comunque difficilmente non rispettano la ricorrenza[71].

All'inizio degli anni Novanta è ormai evidente l'importanza commerciale degli eventi organizzati nella notte di Halloween, che vengono quindi promossi con pubblicità sui giornali. Nel «Resto del Carlino» del 31 ottobre 1992 il *Club* 99 di Cervia (Ravenna) annuncia: «Questa sera Halloween. Gioca nella notte delle streghe», e il *Bussola Club* di Fratta Terme (Forlì): «Questa sera Halloween. La notte infernale. La festa più orribile dell'anno con streghe, stregoni, vampiri, zombi, lupi mannari, ecc. [...] Un premio al personaggio più spaventoso»[72].

Il fenomeno continua a diffondersi negli anni successivi. Un articolo anonimo apparso sul «Resto del Carlino» del 31 ottobre 1995 informa:

Il fascino della notte delle streghe, che in America coinvolge adulti e bambini, in Italia fa presa soltanto, o quasi, sul pubblico giovanile delle discoteche. Così anche in questa ultima notte d'ottobre, alcuni locali hanno intonato la loro programmazione alla ricorrenza del Grande Cocomero tanto caro a Charlie Brown (ma anche il cinema americano da Carpenter e Tim Burton, si è sempre interessato all'argomento)[73].

Tra i locali citati dall'anonimo articolista ci sono il *Left* di Tre Olmi (Modena), il *Covo Rock Club* di Bologna (la cui *Halloween night* è alla terza edizione), il *Magazzino dei Sogni* di Calderara di Reno (Bologna). Nello stesso 1995 in Romagna, a Riolo Terme, viene organizzata la terza edizione della Festa di Halloween:

Stasera dalle 20 alle 23 nel corso della cittadina e nella piazza del castello sfilata con le bancarelle delle streghe: musica, caldarroste, vino brulé, maghi, veggenti, fattucchiere e giochi per tutte le età, specialmente per i bambini[74].

E alla discoteca *Le Chateau* di Terra del Sole, in provincia di Forlì, «si svolge un

[71] *Tutto iniziò con una festa a Milano...,* in «La Padania», 30-31 ottobre 2005.
[72] In «il Resto del Carlino», 31 ottobre 1992 (Romagna spettacoli).
[73] *Che festa. Ballano le streghe,* in «il Resto del Carlino», 31 ottobre 1995 (Spettacoli).
[74] *Riolo Terme. In maschera per la notte di Halloween,* in «il Resto del Carlino», 31 ottobre 1995 (Cronaca di Faenza).

"Halloween Party" a cura del Leo Club I», il cui ricavato si intende devolvere «all'acquisto di una apparecchiatura per un ragazzo cerebroleso»[75].

Sul «Corriere della Sera» Halloween fa la sua prima apparizione il 31 ottobre 1996 nella cronaca di Milano:

> Zucche, scheletri e vampiri in discoteca per festeggiare «Halloween», la festa tipicamente americana che precede la notte d'Ognissanti. Quella festa è stata importata da qualche anno in Italia, e stasera in tutte le discoteche milanesi c'è un intrattenimento a tema, con l'assicurata presenza di modelle travestite per l'occasione[76].

Della presenza di Halloween a Roma dà notizia «Il Messaggero» dello stesso 31 ottobre 1996. Maria Rosa Spadaccino elenca le principali iniziative che si terranno nella capitale: «Non poteva non festeggiare un'occasione come questa il mago dell'horror Dario Argento. Il regista ha preparato per i suoi ammiratori uno spettacolo da brivido nel "Museo degli Orrori" nei sotterranei della bottega "Profondo Rosso"»; e ancora: *all'Hostaria Antica Roma* ci sarà un esoterista che leggerà il futuro; *all'Alpheus* «ci sarà un collegamento Internet in viva voce con tutte le streghe del mondo»; al *Follia* elezione di Miss Strega; al *Conny's* «tra ragnatele e zucche sarà offerto un menu lugubre, e le cameriere serviranno con grembiuloni macchiati di sangue»; e così via[77].

Ancora qualche anno e la festa di Halloween è ormai un appuntamento fisso nel calendario dei divertimenti. Il 31 ottobre 1999 il «Corriere della Sera» informa che fra Roma e Milano si tengono decine di iniziative:

> dall'horror party dell'Hard *Rock Cafe* capitolino, stasera dalle 21, a quello milanese *dell'Alcatraz,* alla giornata pensata per i bambini fra cinema *Anteo* e ippodromo di Milano [...]. Fino alla festa ispirata all'ultimo film di Stanley Kubrick *Eyes Wide Shut,* al milanese *Lili la Tigresse.* Perché, davvero, le vie italiane ad Halloween sono infinite[78].

Nello stesso 1999 «Il Mattino» di Napoli dà conto della diffusione di Halloween al Centrosud:

> Si vedono mamme e papà affannarsi in giro alla ricerca dell'ultimo kit da strega, completo di cappellone, unghie, naso e mento posticci, per il travestimento di figli bambini e adolescenti. Gestori di locali che fanno a gara ad accaparrarsi festoni di carta con tanto di pipistrelli e ragni cadenti, e pasticcieri increduli e preoccupati nel dover far fronte all'improvvisa richiesta di torte a forma di zucca. Sarà l'euforia per l'imminente fine millennio o forse il fatto che quest'anno cada di domenica il 31 ottobre, giorno che la tradizione anglosassone dedica alla celebrazione di Ognissanti e dei martiri cristiani, ma in tutta Italia è scoppiata la febbre di Halloween. E in un Paese ormai assuefatto alle mode provenienti d'oltreoceano, la «festa delle streghe» è la ciliegina - o meglio la zucca - sulla torta dell'*american way of life* che ognuno di noi più o meno consapevolmente consuma. In attesa di un futuribile sbarco del «giorno del ringraziamento» con tanto di tacchino in salsa di mirtilli, che ci renderà davvero tutti abitanti dello stesso villaggio globale, il

---

[75] *Halloween benefico,* in «il Resto del Carlino», 31 ottobre 1995 (Cronaca di Forlì).

[76] *Vampiri e zucche in discoteca per la festa di «Halloween»,* in «Corriere della Sera», 31 ottobre 1996 (Cronaca di Milano).

[77] M.R. Spadaccino, *Feste da brivido, spettacoli spettrali targati Dario Argento e menu sepolcrali per l'intrigante appuntamento di Halloween. Tremate! La notte delle streghe è tornata,* in «Il Messaggero», 31 ottobre 1996 (Roma giorno e notte).

[78] Ma. Po., *La ricorrenza americana sta spopolando nelle nostre città: serate a tema fra zucche, dolcetti e suggestioni da film horror. Halloween «strega» l'Italia, stanotte feste e party, in discoteca,* in «Corriere della Sera», 31 ottobre 1999.

Paese, da nord a sud, si è attrezzato con un fiorire di zucche, mostri, diavoli e fantasmi e un fitto passaparola per party e feste a tema organizzati nel week-end in scuole, locali e case private.

L'articolista esamina i vari «fattori» che contribuiscono alla realizzazione della festa. Si comincia dai gadget e giocattoli, con la versione industriale, «made in China», di Jack O'Lantern («per vederla accendersi e sentirla ridacchiare basta schiacciarle il naso») o con uno «scheletro in smoking dotato di sensore che si anima appena gli si passa davanti» e ancora con una «cassetta con brividi, pipistrelli, scheletri vari e altri "oggetti di paura"»; si prosegue con il «set di trucco da strega, zombie e non meglio precisati mostri, con plastilina colorata per "costruire" ferite e deformità, complete di capsule di finto sangue da tenere nascoste tra i denti e schiacciare al momento buono». Vivace è la partecipazione delle scuole: per i bambini Halloween «è una sorta di carnevale dell'horror fuori stagione» con risvolti didattico-pedagogici: «Travestirsi da mostri, secondo alcuni, potrebbe avere addirittura un effetto terapeutico sui più piccoli giacché li aiuterebbe a esorcizzare le loro paure». Quanto alle feste viene segnalata l'iniziativa della Swatch:

Commessi in puro look horror, ragnatele, fantasmini volanti e un fantasmone onnivoro che manda giù vermi, ragni, serpenti e schifezze d'ogni genere, sibili e terrificanti effetti sonori: la Swatch ha fatto le cose in grande organizzando «fantasmagorici eventi» per sabato e domenica in 30 punti vendita del Paese. E sfornando, per l'occasione, tre nuovi modelli di orologi, tutti nel segno di Halloween, con spettri, gocce di sangue e ossa al posto delle lancette.

McDonald's non ha voluto essere da meno:

Per tutto il week-end i santuari del fast-food assumeranno un aspetto horror, con streghe, diavoli e fantasmi impegnati a sfornare cheeseburger e apple pie. Gran finale domenica, dalle quattro del pomeriggio alle due del mattino, con premi alle migliori maschere e «dolcetti e scherzetti» per tutti nella migliore tradizione americana.

Si ricorda inoltre che Halloween è stata anche occasione per feste di beneficenza, come quella data a Roma dall'ambasciatore americano Thomas Foglietta, che

ha ricevuto nella sua residenza di villa Taverna [...] vip e politici, tra gli altri Susanna Agnelli e Valdo Spini, mascherati da diavoli, streghe, animali. Maschere che sono state lasciate in dono agli orfani dell'istituto Sacro Cuore di Pompei, dove Foglietta si recherà per festeggiare Halloween in questo fine settimana.

Sempre a Roma, viene segnalata la seconda edizione della Festa della Zucca Luminosa per raccogliere fondi a favore di «Peter Pan», l'associazione per i bambini del reparto oncologico dell'ospedale Bambin Gesù. A tutto questo si aggiunge il popolo delle discoteche, per il quale si mobilitano «truccatori professionisti, maghi, cartomanti e horror-cubiste». E per i casalinghi e i sedentari, «a distillare una buona dose di sangue, mostri e terrori, via cavo provvederanno "Italia 1" con la *Notte dei vampiri,* "Disney channel" e "Telepiù" con maratone televisive in tema».

Il 31 ottobre 2000 « La Stampa» fa il punto delle iniziative in un servizio intitolato *Halloween, un sabba tutto italiano. La festa Usa invade questa notte case e*

discoteche, in cui Antonella Mariotti, da Roma, illustra i molteplici eventi raggruppandoli a seconda delle modalità di svolgimento. Si va da Internet («un internauta italiano su due si sta preparando a vivere la "notte degli orrori" sul web. Si moltiplicano le chat a tema, e siti dove trovare tutto sulla festa "dolcetto o scherzetto"») alle discoteche (da Milano a Reggio Emilia, da Rimini a Urbino; *«All'Atlantique,* [...] a Milano, la porta d'ingresso sarà un teschio di legno alto 6 metri, con le orbite illuminate, e per entrare si dovrà passare dalla bocca»), alle feste pubbliche (a Corinaldo in provincia di Ancona, a Riolo Terme in provincia di Ravenna, a Borgo Mozzano in provincia di Lucca, «dove una festa "infernale" per le vie del borgo [...] culminerà [...] nel Cimitero party»), e a quelle in casa:

L'organizzazione della festa tra le mura domestiche richiede un minimo di preparazione, ma il mercato offre ragnatele finte, candele spettrali e costumi di ogni genere. Non devono mancare scheletri e spettri, accompagnati da musica con cigolii da brivido, possibilmente tratta da qualche film dell'orrore.

Tutti dovranno indossare maschere «spaventose», creme fosforescenti sono in vendita anche nei supermercati, e anche l'e-commerce offre discrete possibilità di scelta. I prezzi variano, dal mantello di Scream a centomila lire, la maschera costa solo venti, per arrivare ai denti di Dracula. Questi vengono forniti a 40 mila lire, con l'accessorio del sangue posticcio[79].

Nel sito Internet www.ilportodellevacanze.it («News di Telefono blu Sos consumatori») l'1 novembre 2003 Ilaria Verda riporta una serie di dati relativi al Piemonte e, quello che più interessa, alla partecipazione dei bambini alla festa:

Il tormentone «dolcetto o scherzetto» imperversa anche dalle nostre parti. Tra zucche, travestimenti mostruosi, atmosfere inquietanti, Torino si prepara a vivere la notte di Halloween al confine tra vita e morte.

Per i bambini si tratta di una festa quasi irrinunciabile. Per Telefono blu, la notte delle streghe sta per superare come gradimento il più tradizionale Carnevale. Si stima che in Piemonte saranno 6oomila i bambini che festeggeranno Halloween, a Torino non meno di 25 mila. Una spesa di 20 euro per bambino per un totale di 13 milioni di euro. Alcune scuole hanno addirittura scelto di chiudere i battenti, altre passeranno il giorno festeggiando. Un esempio: sono giorni che i bambini della scuola materna ed elementare di strada Castello di Mirafiori 45 si preparano a vivere l'evento. Qui le maestre hanno deciso di confezionare costumi, maschere e addobbi con materiali riciclati come sacchi neri e cartoni: «I bambini si divertono a trasformarsi in vampiri e streghe. Nel loro immaginario Halloween è una delle superfeste dell'anno», dice la maestra Alida che segue i più piccoli. Per i più grandicelli stasera alle 18,30 alla Fnac[80], lo scrittore Angelo Petrosino leggerà alcune pagine del suo libro *Halloween con Valentina,* storia di alunni torinesi in visita alle tombe del Monumentale. La circoscrizione 6 organizza fino a domenica momenti di animazione e un mercatino di oggetti strani tra le vie del quartiere. Numerose le proposte dei negozi: c'è chi può trasformare chiunque in un vero mostro, chi offre piatti e dolci perfetti per una cena in casa, chi vende oggetti per rendere anche il bagno un luogo agghiacciante. E poi, musica del terrore, film da brivido, libri da leggere in cerchio a lume di candela[81].

---

[79] A. Mariotti, *Halloween, un sabba tutto italiano, ha festa Usa invade questa notte case e discoteche,* in «La Stampa», 31 ottobre 2000.

[80] Si tratta del punto vendita torinese della grande catena di negozi francese specializzata nella vendita di prodotti culturali e tecnologici.

[81] I Verda, *La festa americana fa batter cassa nei negozi: spesi in Piemonte* JJ *milioni di euro,* in http://www.ilportodellevacanze.it/cgibin/telblu/ads.cgi?ct=Piemonte&md=second&id=i&min=&max=, (articolo non più disponibile in rete) inserito l'1 novembre 2003.

II. Pro e contro

I. Opinioni a confronto.

La veloce diffusione in tutt'Italia dell'uso di festeggiare Halloween ha attirato l'attenzione degli opinionisti, che nei giorni vicini alla ricorrenza hanno dato vita a dibattiti dai toni spesso accesi. Uno dei primi a occuparsi del fenomeno è, l'1 novembre 1998, Gaspare Barbiellini Amidei sul «Resto del Carlino». Lo studioso collega Halloween alle usanze popolari italiane:

Si è sempre fatta festa per i santi e per i morti nel tempo che oggi viene chiamato Halloween. E non c'è alcuna particolare stravaganza ad accendere anche oggi ceri e a fare maschere e a spaventare i vicini con i giochi delle streghe. Non resteranno delusi i giovanotti alla moda riscoprendo che anche i loro nonni scherzavano con la paura degli altri e armavano per le vie del paese sfilate di fantasmi in autunno. Si è sempre fatta festa d'autunno per i vivi e per i morti, per i santi e per gli spiriti. [...]

Adesso in più ci sono l'elettronica e la telematica, madri di tutte le pigrizie. Così si può celebrare Halloween anche restando seduti in poltrona, in una scorrazzata soltanto virtuale nei labirinti di Internet. Si possono ordinare biscotti in forma di ragno e torte decorate con i teschi alla caramella anche senza uscire di casa grazie alla telematica. Ma la sostanza non cambia.

Stiamo entrando nel terzo millennio, così atteso dalla New Age e dai californiani seguaci dell'Acquario. E l'influenza delle mode d'oltre oceano sui giovani è innegabile. Ma non si può dire che questo travestimento americano della vigilia di Ognissanti e del ponte dei Santi e dei Morti sia anch'esso segno di una egemonia culturale americana. Da che mondo è mondo alla fine d'ottobre in qualche misura l'uomo ha acceso un falò, ha fatto festa, ha inventato una ballata, ha cucinato un dolce per segnalare che un nuovo ciclo della vita cominciava e un vecchio ciclo della vita si chiudeva. E in quel momento si ricordava dei propri morti e si ingraziava i propri santi. Di streghe e di santi gli americani sono nelle loro radici debitori all'Europa e al Sud America dei loro antenati. Ora ci mandano indietro un'usanza bellissima che esisteva nella civiltà contadina italiana: per il giorno del morti i bambini un tempo in Italia andavano a bussare di casa in casa e ora offrivano un dolcetto, ora recitavano uno stornello scherzoso ai vicini. Cancellavano così fra le famiglie gli screzi recenti e le inimicizie antiche.

Trick or treat, cioè scherzetto o dolcetto, così propongono oggi ai vicini di casa i bambini replicanti di Halloween, facendo più o meno lo stesso giro di quei ragazzini del mondo contadino. Siano i benvenuti questi bambini di Halloween, quando portano la pace. Quando fanno sorridere o fanno pensare a qualcheduno che se ne è andato. E se possono ogni tanto ricordino ai loro genitori di portare anche un fiore (oggi direbbero «flower») ai vecchi che se ne sono andati e che non sarebbe bene lasciarli del tutto soli anche nel tempo di Halloween. Un giorno si diceva il tempo dei santi e quello dei morti[82].

Nettamente negativa è invece la posizione di Michele Serra, che, in un breve corsivo apparso lo stesso giorno sull'«Unità», scrive:

Della zucca, fino a pochi anni fa, gli italiani conoscevano solo la polpa, ottima per ripieni all'agrodolce e minestroni. Oppure l'intero frutto, enorme, variopinto e multiforme, a scopo ornamentale. La zucca vuota, con occhi, naso e bocca ritagliati e un lume interno per darle carattere spettrale, era invece monopolio degli americani e della festa di Halloween, grande esorcismo puritano mutuato dalle tradizioni celtiche. Un culto insensato, come tutti i culti, se il corpo sociale non ne conosce e conserva le radici profonde. Eppure, la zucca sradicata ha attecchito da noi, in pochissime stagioni, grazie al fertilizzante del marketing. Molti dei nostri bambini festeggiano Halloween per pura contaminazione gadgettistica e commerciale, in una notte

[82] G. Barbiellini Amidei, *Non sottovalutate Halloween,* in «il Resto del Carlino», 1 novembre 1998.

senz'anima, imitando spaventi cartapestacei come piccoli solerti colonizzati. A questa stregua, perché non il capodanno vietnamita, oppure perché non riesumare i riti della fienagione? Se nessun rapporto con il subconscio e la cultura collettiva può valere, e vale solo lo stimolo della vetrinistica, allora tutto può fare brodo. Ci si può inventare una festa, con relativo shopping, per ogni giorno dell'anno, riscrivendo un bel calendario per zucche vuote, pronte a ricevere ogni genere di parassita[83].

Il giorno successivo interviene Ernesto Galli Della Loggia, con un lungo articolo sul «Corriere della Sera», che comincia con una raffica di domande:

Perché degli italiani, giovani ma anche meno giovani, decidono a un tratto di mettersi a festeggiare Halloween sì che improvvisamente non solo le città ma anche i borghi più riparati della Penisola (ne sono stato testimone diretto) si riempiono improvvisamente di zucche, di streghe e di folletti? Perché degli italiani, giovani ma anche meno giovani, che probabilmente neppure si ricordano più di che cosa sia la Befana e che ancora più probabilmente non hanno mai saputo cosa siano i fuochi di San Giovanni, decidono invece che fa proprio al caso loro una festa celtica importata dagli irlandesi negli Stati Uniti? Perché tutto ciò che non si presenta con connotati italiani può, in Italia, contare sempre su un'attenzione immediata e spesso su un successo travolgente?

Galli Della Loggia continua chiedendosi: «Chi mai dovrebbe accollarsi l'onere di raccogliere domande difficili come quelle di cui sopra? Chi dovrebbe sentirsi tirato in ballo?» e risponde:

Certo in Italia, per esempio, esiste - e anzi è stato appena istituito - un ministero della Cultura, ma proprio nell'istituirlo non ci siamo forse affrettati tutti a precisare che, per carità, il ministro della Cultura al massimo deve occuparsi solo di film, di musei, di biblioteche [...] e del paesaggio, cose d'altronde importantissime?

Non abbiamo forse tutti sottolineato che il suddetto ministro deve però guardarsi bene dal pensare che la cultura sia anche qualche cosa di più profondo e di più impalpabile dei musei e delle biblioteche, qualcosa che riguarda, per esempio, l'identità di un popolo, la sua storia, e che anche ciò meriti qualche attenzione e qualche tutela? Non siamo stati, non siamo forse tutti d'accordo che la democrazia italiana non ha bisogno di nessun Giovanni Gentile in sedicesimo?

E che dire poi del ministro della Pubblica istruzione,

il quale - si potrebbe credere - forse c'entra qualcosa con ciò che soprattutto i giovani italiani hanno per la mente, con i loro gusti e i loro valori, con i loro atteggiamenti, con il loro eventuale sentirsi più italiani o più americani.

Ma il problema della «nazionalità» degli studenti

non è problema destinato, in questa scuola, a suscitare un qualche visibile interesse. Come del resto non sembra suscitare l'interesse di nessun altro, per esempio di quelli che si è soliti chiamare gli intellettuali.

Conclude ironicamente Galli Della Loggia:

Sventato così ogni pericolo di condizionamento dall'alto, di richiami a un vieto nazionalismo, di anacronistici pedagogismi autoritari, gli italiani, giovani e meno giovani, possono finalmente essere liberi. Liberi di abbracciare ogni idiozia di moda, di amplificare parossisticamente ogni rito e ogni mito che si presenti con il colore dell'esotico e che, naturalmente, porti un nome inglese. Liberi di non leggere neppure un libro all'anno, come fanno, di essere sottoposti alla più alta quantità di televisione *pro capite* e, infine, come è giusto, liberi di rimanere affascinati in un sempre maggior numero (da questo punto di vista il

[83] M. Serra, *Zucche vuote,* in «l'Unità», 1 novembre 1998.

successo di massa di Halloween è davvero simbolico) da streghe, santoni, fatture, culti satanici e altri consimili rappresentanti e cerimonie della dea Ragione.

Diciamo la verità, oggi, in Europa, liberi e moderni come noi italiani quanti ce ne sono?[84].

Il 5 novembre è la volta di Italo Cucci, sul «Resto del Carlino», che fa riferimento alle «piccole cerimonie che toccano ormai moltissime famiglie italiane allietate dalla presenza dei bambini», i quali,

in vista del primo novembre, cominciano a darsi da fare nelle soffitte e negli armadi delle cose dimenticate per ricavarne mascheramenti stregheschi; poi convincono i genitori a comprare le zucche, simbolo essenziale di Halloween, e infine diffondono gli «avvisi», bigliettini teneramente minacciosi nei quali annunciano visite per il ritiro di dolcetti destinati ai festini.

Cucci non condivide la presa di posizione di Galli Della Loggia e gli «offre» alcune sue riflessioni:

ho avuto la fortuna, negli anni Sessanta, di conoscere Schulz e i Peanuts, Charlie Brown e Linus, che mi hanno introdotto ai misteri di Halloween molto prima dell'uscita sugli schermi cinematografici dell'omonimo e appassionante sanguinaccio[85]. Le avventure linusiane hanno coinvolto noi «meno giovani» - come Oreste Del Buono - ma sono sicuramente entrate nelle normali competenze dei nostri figli, dei nostri nipoti: i quali festeggiano giustamente Halloween e il mondo fantastico che gli sta intorno.

E invita a non drammatizzare: «Futilità? Massì, divertiamoci. Anche con le streghe di Halloween»[86].

L'anno successivo la discussione riprende. Sulla stessa linea di Galli Della Loggia è Massimo Gramellini, che scrive sulla «Stampa» del 28 ottobre 1999:

Dopo gli hamburger, i blockbuster e i politici kennediani, gli Stati Uniti sono riusciti a venderci anche la notte di Halloween. Nessuno sa cosa c'entri con la nostra cultura questa festa dai contenuti religiosi dubbi e forse pericolosi, ma intanto le vetrine si riempiono di teschi sanguinanti e lampade a forma di zucca, si preparano celebrazioni nelle scuole, i vip discotecari sono in fermento e le Tv già annunciano per il 31 ottobre un caravanserraglio di mostri e fantasmi, mentre la Chiesa distratta tace. A questo punto tanto varrebbe importare direttamente il 4 luglio, festa dell'indipendenza americana, il famoso *Independence Day* che già riecheggia nella recente fissazione per i *Security Day, Information Day, Andreotti Day,* oh yeah.

Alimentata da un consumismo nevrotico e dalla cultura *Happy Days* dei cinquantenni al potere, l'Halloween all'italiana è solo un'occasione in più per fare festa senza sapere perché. Quel che invece sappiamo di certo è che l'euroestremismo politico dei prossimi anni unirà le ragioni dell'antiamericanismo radicale a quelle della difesa delle tradizioni locali. A colpi di Halloween, noi stiamo offrendo a quell'estremismo nuovi pretesti per crescere, fino a diventare ingovernabile e pericoloso per tutti[87].

Analogo, ma di tono meno apocalittico, è un articolo apparso sul «Corriere della Sera»:

La cosa più importante è festeggiare. E Halloween, da questa parte dell'oceano, è perlomeno un ottimo pretesto. Poco importa se non si conosce esattamente la storia del rito celtico, che gli irlandesi portarono in dote agli Stati Uniti. Ai bambini Halloween piace [...]. E agli adulti - solleticati dalle tante iniziative di locali

[84] E. Galli Della Loggia, *Streghe di Halloween e nostre identità perdute. Feste, fantasmi e zucche vuote,* in «Corriere della Sera», 2 novembre 1998.
[85] Si riferisce ovviamente al film di John Carpenter *Halloween,* per il quale si rimanda al capitolo precedente.
[86] I Cucci, *Divertiamoci con Halloween,* in «il Resto del Carlino», 5 novembre 1998. [6] M. Gramellini, *Zucche e zucconi,* in «La Stampa», 28 ottobre 1999.
[87] M.Gramellini, Zucche e zucconi, in «La Stampa», 28 ottobre 1999.

e discoteche - non sembra vero di prender parte a feste in costume che sono un mix di streghe sexy, trasgressione e suggestioni da cinema horror[88].

Luigi M. Lombardi Satriani, che, come abbiamo già accennato, interviene sul «Mattino» di Napoli del 30 ottobre 1999, non considera la nuova festa una minaccia all'integrità culturale dell'Italia e, come già aveva fatto Barbiellini Amidei, la collega alle usanze popolari italiane:

La festa di Halloween (All Hallows Eve, la vigilia di Ognissanti) esce dall'area anglosassone e invade il nostro Paese. Festa per bambini in Usa, ispirata al rito precristiano della cultura celtica, solennizzava il nuovo anno ed era dedicata al ritorno dei morti, che, nel loro inesausto desiderio di vita, venivano di nuovo sulla terra tentando di entrare nel corpo dei vivi. Da qui il travestimento da streghe, fantasmi, e così via, per trarre in inganno i defunti e l'offerta propiziatrice di dolci.

Halloween entra in Italia, alimentata da decine di siti Internet e da un ampio corredo di giocattoli - lo «zuccone di Halloween» al cui interno sono collocati scheletri con arti mobili, zucche da illuminare, festoni-pipistrello, ecc. - e di dolci: cioccolatini-pipistrello, scatole metalliche a forma di zucca e streghe con sorpresa, analoga a quella delle uova di Pasqua.

Festa chiaramente importata, dunque. Ma non parteciperò, per questo, ad alcuna crociata contro la nuova festa, che contaminerebbe, stravolgendola, una nostra, peraltro mitica, monolitica identità culturale. Certo si può avvertire fastidio per la gigantesca commercializzazione di questi tratti rituali - lo stesso avviene, però, per qualsiasi altro tratto - ma, invece che tuonare contro questa pur evidente forma di subalternità, occorre ricordare che ogni festa, come qualsiasi altra modalità culturale, ha ampia circolazione, spazia dall'area di origine ad altre aree, contigue e lontane, e questa mobilità è fattore di arricchimento, non di depauperamento di identità.

Più fecondo, a mio avviso, domandarci a quale bisogno profondo questo tipo di festa risponda, quale funzione culturale svolga, se ne siamo consapevoli o meno.

Sinteticamente, piuttosto che avere con il mondo dei morti e dei fantasmi un rapporto ritmato dalla paura per un loro ritorno irrelato, si preferisce plasmarlo, fissando tempo e modi per un loro ritorno controllato.

Lo scambio di dolci, poi, conferisce una dimensione di familiarità a tale rapporto, cui la cornice di festa trasmette un'atmosfera gioiosa.

Festa di Ognissanti, Commemorazione dei defunti (non a caso detta popolarmente «Festa dei morti») ci legano all'aldilà, non secondo terrore, ma secondo domesticità, tenerezza, divertimento infantile (realizzati anche attraverso la finzione dello spavento).

Se queste considerazioni sono plausibili, ben venga Halloween, ma staremo a vedere quali sviluppi eventuali avrà nel nostro Paese[89].

Favorevole è anche Marco Belpoliti, il quale, sulla «Stampa» dell'i novembre 2000, spiega che

i fantasmi di Halloween sono evidentemente morti che ritornano, che vengono a visitare i vivi, seppure nella finzione del travestimento infantile. [...] La questua di Halloween [...] è un rituale in cui i vivi devono patteggiare, scambiare doni, per segnare l'inequivocabile trionfo della vita.

E aggiunge:

La Chiesa cattolica ha smesso da tempo di denunciare la credenza in Babbo Natale e ha accettato la convivenza tra il culto della nascita di Cristo e la festa pagana di Santa Claus, per quanto ogni anno ripeta, a volte stancamente, il suo *leitmotiv* sul consumismo di questa festività. Quello che è in gioco [...] è il diritto dell'uomo moderno di essere anche un po' pagano, cioè di attingere per i suoi simboli e comportamenti a un patrimonio di tradizioni, credenze, culti, e persino superstizioni, che sono parte integrante del nostro passato. Il culto dei morti, osservava negli anni Sessanta lo storico Philippe Ariès, è dall'epoca illuminista in poi

[88] Ma. Po., *La ricorrenza americana sta spopolando nelle nostre città* cit.
[89] L.M. Lombardi Satriani, *Un modo nuovo, anzi antico di colloquiare con i defunti* cit.

l'unica manifestazione «religiosa» comune ai credenti e ai miscredenti e ai credenti di tutte le confessioni. Sarebbe davvero un atto proditorio rivendicarlo per una sola religione e solo per i fini di una fede e della sua teologia dei defunti[90].

Nello stesso 2000 si segnalano un intervento del sociologo Ulderico Bernardi, che, intervistato da Francesco Dal Mas, afferma che con la festa americana «ci fiondiamo [...] verso il più gretto consumismo» e che Halloween è «una carnevalata da discoteca»[91]; e una dichiarazione dell'antropologa Cecilia Gatto Trocchi, secondo la quale Halloween si è trasformata in un «revival della stregoneria New Age, in un sortilegio laico per far emergere i morti malvagi»; la studiosa denuncia lo stravolgimento della festa della vigilia di Ognissanti da parte dei «fondatori della neostregoneria inglese e americana, che hanno scippato questa festa alla cristianità per farne una ricorrenza dei sabbah», e si chiede: «Che ne sarà dei bambini ai quali le maestre propongono spettri, maghe, vampiri e mostri?»[92].

Gian Luigi Bravo, che, come abbiamo visto, segnala la presenza nella nostra tradizione popolare di elementi comuni a Halloween, mette in risalto la visibilità ottenuta dalla festa:

> Nell'anno 2000 Halloween riceve attenzioni con qualche giorno di anticipo da giornali e periodici, notiziari e servizi televisivi; elzeviristi commentano e alti prelati come l'arcivescovo di Milano condannano: la celebrazione è estranea alla nostra tradizione, i credenti ricordino i loro morti recandosi ai sepolcri e addobbandoli con fiori come vuole la tradizione - e come effettivamente si fa tuttora, soprattutto a opera delle donne. In ogni modo questa festa ibrida ha cominciato a occupare la notte della vigilia, attingendo a un ampio mercato di vari tipi di consumi[93].

Secondo Fabio Mugnaini[94], che, come si è detto, ha dedicato alla diffusione di Halloween in Italia un saggio, la nuova festa tenta di radicarsi proponendo la morte come elemento di divertimento e di intrattenimento collettivo, contrariamente alle modalità che caratterizzano la commemorazione dei defunti di matrice cattolica, in cui si celebra il ricordo dei morti della propria famiglia. La festa di Halloween, secondo Mugnaini, non può essere dunque interpretata in termini di continuità con il tradizionale culto dei morti, ma piuttosto come una celebrazione carnevalesca della Morte, caratterizzata dalla dimensione ludica legata all'immaginario collettivo globalizzato dell'horror e del macabro. Le usanze e le credenze tradizionali relative alla commemorazione dei morti stanno perdendo terreno, di pari passo col modificarsi di quel mondo popolare del cui sistema culturale facevano parte. Secondo Mugnaini, non è quindi in *quell'humus* di tradizioni che Halloween può radicarsi, perché i gruppi sociali e generazionali presso cui Halloween si sta diffondendo in gran parte non hanno più legami con il mondo popolare tradizionale e non ricordano più quelle usanze e credenze. La diffusione di Halloween avviene dunque in un'altra dimensione, che è quella di altre feste o elementi festivi inventati (da Babbo Natale a San Valentino, dalla Festa del Papà alla Festa della Mamma), del consumismo,

---

[90] M. Belpoliti, *Morti pagani,* in «La Stampa», 1 novembre 2000.
[91] F. Dal Mas, *Macché Halloween, «xe San Martin! »,* in «Avvenire», 27 ottobre 2000.
[92] *Revival da stregoneria New Age,* in «La Stampa», 31 ottobre 2000.
[93] G.L. Bravo, *Italiani. Racconto etnografico* cit., pp. 182-83.
[94] F. Mugnaini, *Hallowitaly* cit.

dell'omologazione globale e dell'intrattenimento, un modello cui stanno uniformandosi anche le feste tradizionali.

Uno degli ultimi interventi sulla questione si deve a Marino Niola nel 2005:

La differenza è che le tradizioni contadine erano delle tipicità rituali, espressioni di un *terroir* e di una cultura particolari. Halloween invece è un sabato del villaggio globale, un *McDonald's* della paura. Il trionfo di questo sabba planetario fa dimenticare le ragioni e le radici delle biodiversità festive esattamente come avviene per quelle alimentari, messe fuori mercato dal dilagare di un prodotto confezionato altrove e distribuito su scala multinazionale. Il trionfo di questo *merchandising* cerimoniale conferma così il valore simbolico della zucca, che diventa emblema della sorte delle culture locali. Svuotate progressivamente e riempite di una polpa standard. Senz'anima, né sapore[95].

2. Halloween e la politica.

Di una tradizione ritenuta di origine celtica non poteva non occuparsi anche la forza politica settentrionale che delle radici celtiche ha fatto la propria bandiera: la Lega Nord. Nel 1998 Gilberto Oneto, sull'organo del partito, «La Padania», risponde alla presa di posizione di Galli Della Loggia, affermando che Halloween

non è una tradizione estranea alla nostra cultura, come dice il Della Loggia. Tutta la Padania è ancora oggi piena di tradizioni antiche come il mondo che hanno a che fare con il pane dei morti, con le cene apparecchiate per i morti, con le castagne lasciate sul davanzale o sul tavolo per i morti, eccetera. [...]

Ma non basta. La tradizione della zucca scavata a forma di testa e illuminata dall'interno non è soltanto parte del folklore irlandese. Di questa cosa abbiamo parlato a «Radio Padania Libera» chiedendo ai nostri ascoltatori di raccontarci di simili usanze a casa loro: nel giro di un paio di ore sono arrivate decine di segnalazioni di riti del tutto analoghi che si svolgevano (e che si svolgono) in tutti gli angoli della Padania. A una serie di immagini comuni sempre presenti (la zucca, gli intagli antropomorfi e la candela [...]) si sommano di volta in volta elementi diversi circa la collocazione delle zucche, il loro rapporto con gli ambienti domestici o gli alberi, l'usanza della questua di soldi o dolciumi (identica alla versione irlandese e americana), l'esatta collocazione del rito durante l'arco della giornata eccetera. [...]

In due cose però non possiamo non essere d'accordo con il Della Loggia. La prima è d'ordine lessicale. È interessante conoscere il significato della parola *Halloween* (contrazione di «tutti gli spiriti santi») ma non ha senso impiegare un inglesismo quando si possono trovare parole nostrane molto più antiche e significative. In alcune delle testimonianze raccolte, le zucche venivano chiamate *lümere:* un bel termine padanese che potremmo riadottare fin dal prossimo Samain. In un altro punto lo scrittore patriottico ha assolutamente ragione: Halloween non ha nulla a che vedere con l'Italia. Neanche noi[96].

In calce all'articolo di Oneto le segnalazioni pervenute a Radio Padania Libera e alla «Padania» riguardo ai riti connessi con la zucca sono riportate in una carta, secondo cui l'utilizzo per i primi di novembre di zucche scavate e scolpite a forma di testa sarebbe diffuso in Piemonte, Lombardia, Veneto, Friuli, e in alcuni punti della Liguria, della Toscana, dell'Emilia e della Romagna.

Qualche giorno dopo la pubblicazione dell'articolo di Oneto, «La Padania» riporta

---

[95] M. Niola, *Sud America, Cina, Europa, Stati Uniti: la «cucurbita» è protagonista. Culla e sepolcro, un simbolo ambiguo* in «la Repubblica», 30 ottobre 2005.

[96] G. Oneto, *Illuminismo e* lümere, una *risposta a Ernesto Galli Della Loggia,* in «La Padania», 15 novembre 1998.

la segnalazione di un lettore sulla diffusione delle zucche intagliate in Carnia[97].

Il 29 ottobre dell'anno successivo il giornale della Lega Nord dedica un'intera pagina a Halloween, con diversi interventi. Alberto Lombardo spiega in che cosa consisteva la festa celtica di *Samain*[98]. Massimo Centini, dopo aver illustrato i caratteri della festa negli Stati Uniti, afferma che essa ha perduto

> anche quei pochi significati spirituali atavicamente adagiati nelle sue spirali, per scadere in quel bisogno disperato di divertirsi a ogni costo e che oggi travolge tutti, anche le anime dei morti.[99]

Lo scrittore bretone Thierry Jigourel si scaglia contro gli aspetti consumistici di Halloween:

> É vero. All'inizio, io ho provato gioia le prime volte che ho visto, nelle scuole, nei locali pubblici o nei negozi, tutto un fiorire di decorazioni di Halloween e le zucche di Jack O'Lantern. Ancora una volta sembrava stessimo riscoprendo le nostre radici e il nostro universo mentale attraverso i Celti della diaspora. Questo era all'incirca quattro o cinque anni fa.
>
> Ora, però, è troppo. O si va troppo lontano, o non ancora abbastanza. Quest'orgia di zucche umane o di plastica finisce per nausearmi. Questa esposizione di paccottiglia si avvicina all'indecenza. Queste streghe, una più orribile delle altre, e questi scheletri che fanno le smorfie hanno qualche cosa di osceno.
>
> Questo poiché la più bella, la più religiosa delle nostre feste si trova ridotta a questa commercializzazione, a questa miserabile rassegna di orrori da supermercato e di brividi da baraccone.
>
> Domandate allora alle persone intorno a voi sul senso e sull'origine di Halloween e vedrete che vi verrà risposto ingenuamente che si tratta della festa delle streghe o, peggio, delle zucche. Bell'esempio di acculturazione e di livellamento verso il basso.

E invita a riscoprire il vero significato della notte di *Samain* (o *Samonìos)* in cui «si aprono le porte e si aboliscono le frontiere tra i mondi, il nostro e l'aldilà» e ci vengono a visitare «le creature benefiche dell'Altro mondo»,

> la corte sconfinata degli antenati, non importa se di contadini bretoni o di montanari piemontesi, per i quali vengono lasciate aperte le porte delle case, con, sulle tavole apparecchiate, scodelle di buon latte, di sidro, di deliziose fette di salsiccia, o, in Piemonte, di castagne e di vino[19].

Infine Elena Percivaldi, che, con Gilberto Oneto, da Radio Padania, l'anno precedente, aveva invitato gli ascoltatori a segnalare antiche usanze popolari per

> trovare tracce dell'utilizzo di zucche come simbolo del teschio (e quindi del mondo dei morti, richiamato in occasione della celtica Samain) e di altri riti quali banchetti per festeggiare il contatto col mondo dei defunti,

scrive che

> è stato possibile procedere a una mappatura sistematica della presenza, in Padania, delle cosiddette *lümere* (o *lumazze, o teste da moti,* o *morte-secche,* a seconda delle località), che dimostra come in tutto il Nord, dal Friuli al Trentino, dal Veneto alla Lombardia, dall'Emilia alla Lunigiana, dalla Liguria al Piemonte e alla Val d'Aosta tale pratica fosse ampiamente diffusa.

---

[97] *La tradizione delle zucche è diffusa anche in Carnia,* in «La Padania», 18 novembre 1998.
[98] A. Lombardo, *Cos'era Samain al tempo dei Celti,* in «La Padania», 29 ottobre 1999.
[99] M. Centini, *Halloween, dietro le maschere il vuoto,* in «La Padania», 29 ottobre 1999

E conclude, analogamente a Oneto: «Della Loggia aveva ragione: le usanze legate a Samain non c'entrano niente con l'Italia. Infatti sono padane».[100]

Qualche giorno dopo, il 2 novembre, rispondendo all'intervento di Gramellini apparso sulla «Stampa», Fabio Grosso scrive:

Se [...] mi tocca leggere nero su bianco che la festa di Halloween non appartiene alla nostra cultura (parlo in nome dei padani), be', allora è sinceramente troppo! Ed è troppo da qualsiasi prospettiva si guardi la questione, sia essa una prospettiva ideologica (di parte), storica o giornalistica. La festa di Halloween infatti vive ancora fortunatamente in molte località della Padania. E sappia Gramellini [...] che questa tradizione è ancora viva e forte non perché è stata da poco importata dagli Usa, ma perché essa deriva da quel mondo celtico che la cultura ufficiale italiana ha voluto cancellare dalle coscienze nonché dalla storia che s'insegna qui da noi nelle scuole. Però vede, caro Gramellini, l'operazione non è riuscita perfettamente. Be', nel suo caso sembra riuscita benissimo, visto quello che scrive. Ma altrove, e più esattamente in quei Paesi tradizionalisti che lei irride a cuore leggero, certe ataviche usanze non sono affatto state cancellate dalla memoria del popolo.

[...] Ah, dimenticavo: l'unica cosa che si salva dell'articolo di Gramellini è la sua critica [...] nei confronti di una cultura italiana che si fa supinamente invadere dal consumistico Halloween americano. Qui ha infatti senz'altro ragione Gramellini, peccato che si dimentichi di ricordare che questa Italia senza identità è quella che hanno voluto, in nome del dio denaro, i suoi «mecenati»[101].

Anche nel 2005 «La Padania» riserva una pagina a Halloween, intitolandola eloquentemente *Abbasso Halloween, viva Samhain.* Elena Percivaldi sostiene che l'introduzione di Halloween in Italia è «l'ennesimo episodio di quel lungo e subdolo processo che porta alla globalizzazione e allo sradicamento delle nostre radici», e aggiunge:

Chi ha davvero a cuore le tradizioni e non ama la globalizzazione, Halloween dovrebbe lasciarla perdere. E non tanto perché, come pure sostiene la Chiesa, si tratta di una festa «pagana», ma perché si tratta del solito «cavallo di Troia» che, spinto dalla moda e dalla pubblicità, ci spinge a dimenticare ciò che siamo. E a un salasso (in termini di costi) assolutamente ingiustificato. Tanto più che tutto questo c'entra con noi come i cavoli a merenda.

Poi la giornalista afferma che quando si parla di importazione «è un paradosso: Halloween infatti non l'hanno creata gli americani, ma l'abbiamo inventata noi» e spiega la derivazione di Halloween dalla festa celtica di *Samain* e ricorda come, nonostante i reiterati interventi della Chiesa, elementi pagani siano sopravvissuti nelle tradizioni popolari italiane fino quasi ai nostri giorni:

Alcuni usi, come quello delle zucche intagliate e tutta la complessa ritualità legata ai morti, rimasero vivi fino a pochi decenni fa nelle nostre campagne. Da un nostro studio è emerso come la pratica di intagliare zucche a forma di teschio per poi riempirle con candele ed esporle a guardia di finestre e porte fosse diffusa in tutta l'area padana e in parte del centro Italia. In Lombardia, ad esempio, queste lucerne improvvisate si chiamavano popolarmente *lümere.* E nelle case di tutto l'arco alpino almeno fino agli anni Cinquanta si era soliti, in quella magica notte, attendere l'arrivo dei defunti intorno a un lauto banchetto. [...]

È evidente dunque che tornare oggi a celebrare questa festa non significa importare una novità, ma attuare una riscoperta. Ma attenzione. La Halloween americana [...] che ci sta invadendo in questi giorni non ha più nulla a che vedere con la *Samhain* celtica. È vero che essa deriva dalle stesse suggestioni, portate nel Nuovo

[100] E. Percivaldi, *Recuperiamo le lümere,* 29 ottobre 1999. Si veda l'articolo di Gilberto Oneto, *Le lümere, antico segno di celtismo padano,* in «Quaderni padani», 21 (gennaio-febbraio 1999), pp. 14-20.
[101] F. Grosso, *Halloween, festa padana,* in «La Padania», 2 novembre 1999.

Mondo dai milioni di irlandesi che dalla metà dell'Ottocento in poi migrarono negli Stati Uniti per scampare alla carestia. Ma in America, col tempo, furono rielaborate e snaturate, al punto che hanno progressivamente perso i significati originari per diventare, ora, un vuoto trionfo del consumismo. [...]

Oggi il consumismo e la moda sta imponendo anche da noi questa festa, spinta da filmacci horror e da tonnellate di paccottiglia (rigorosamente *made in China)* che invadono gli scaffali dei supermercati. Banalizzata dal consumismo e snaturata dalla globalizzazione, l'antica *Samhain* dei nostri antenati è ora degradata a una oscena mascherata.

Certo, ognuno può fare quello che vuole, e ci mancherebbe altro. Se però ha un senso parlare di radici, cerchiamo almeno di riscoprire le nostre. Se proprio festa dev'essere, che sia la *Samhain* degli antichi cicli della natura e non la Halloween dei mostri di plastica. Si accendano dunque i falò, si riscopra il piacere del convivio, ci si raccolga per un pensiero ai nostri morti. Troppo sarebbe forse, visti i tempi, pretendere il rispetto dei valori cristiani di Ognissanti e una sincera pietà per chi non c'è più. Ma questa è un'altra storia[102].

La posizione della Lega si è dunque evoluta dalla semplice difesa di Halloween come festa celtica (e padana) alla distinzione tra la Halloween americana consumistica e degradata - che va combattuta - e l'originaria *Samain,* i cui valori andrebbero recuperati. Proponendo questo recupero Elena Percivaldi esorta al rispetto dei valori cristiani di Ognissanti, in un tentativo di conciliare gli elementi dell'identità cattolica italiana con quelli della tradizione celtica precristiana.

3. Halloween e la Chiesa.

Nel mondo cattolico, a proposito di Halloween, ormai fa testo il già citato saggio del filosofo Damien Le Guay, apparso in Francia nel 2002, *La faccia nascosta di Halloween[103].* Le Guay osserva come la festa si sia propagata attraverso vaste campagne promozionali con la complicità dei mass media, che parlando del fenomeno ne hanno incoraggiato la diffusione, e delinea le tappe dell'affermazione di Halloween in Francia, a partire dal 1995, quando «cominciarono a comparire le prime timide tracce della festa», per arrivare al 1997, anno in cui «sì è manifestata una sorta di infatuazione collettiva», e fino al 31 ottobre 2001, quando i due terzi delle trasmissioni televisive furono dedicati a Halloween[104]. Le Guay afferma che solo la Chiesa cattolica si è opposta fermamente a Halloween: molti vescovi francesi sono intervenuti in proposito, ritenendo che, malgrado il lato «ameno» della celebrazione, sia «del tutto evidente che Halloween "prende parte" al "ritorno vigoroso del neopaganesimo occidentale europeo e della sua mistica"»[105]. Lo sconcerto di Le Guay

riguarda non tanto la festa in sé (piuttosto «bonacciona»), quanto i presupposti che veicola, e che non sono del tutto espliciti. Con le sembianze di una festa, che per la maggior parte delle persone rimane una festa conviviale, tornano vecchie credenze pagane[106],

cioè «festeggiare Halloween significa rimettere in scena elementi di ampia portata

[102] E. Percivaldi, *Abbasso Halloween, viva Samhain,* in « La Padania», 30-31 ottobre 2005.
[103] D. Le Guay, *La faccia nascosta dì Halloween* cit.
[104] I*bid,* pp. 18, 24.
[105] I*bid,* p. 38.
[106] I*bid,* p. 61

di religiosità primitiva e saturi di paganesimo»[107]. In conclusione Le Guay ritiene che Halloween non sia inoffensiva, ma costituisca un «pericolo simbolico», in quanto

> i simboli che questa festa veicola, gli elementi e i riferimenti che tollera, i rituali che consacra, danno di nascosto al mercato del paganesimo tutta la legittimità di cui quest'ultimo ha bisogno per poter crescere.

Questa festa insomma non farebbe altro che dare a una popolazione ancora giovane «il gusto del paganesimo per spingerla eventualmente, in un secondo tempo, ad andare a cercare altrove altri "consumi religiosi" più "pesanti" »; Halloween è, secondo Le Guay, «una festa delle streghe lanciata da apprendiste streghe che attingono da un serbatoio simbolico di rituali e di gesti senza valutarne il senso nascosto, primitivo, antico», rituali e gesti che non sono, come credono i promotori di Halloween, «inoffensivi e disattivati»[108].

Quando il saggio di Le Guay esce in Italia, nel 2004, da tempo la crescente diffusione di Halloween ha messo in allarme la gerarchia ecclesiastica italiana. Molti dei suoi rappresentanti più in vista hanno fatto pubbliche dichiarazioni a questo proposito. Già nel 1998 il cardinale Camillo Ruini, presidente della Conferenza episcopale italiana, esorta i cristiani «a non lasciarsi sviare da quelle forme "folkloristiche e banali" che circondano le festività dedicate ai santi e ai defunti»[109]. Nell'imminenza di Ognissanti del 2000, l'arcivescovo di Milano, cardinale Carlo Maria Martini, «boccia» i festeggiamenti di Halloween e richiama invece i credenti «a non trascurare la ricorrenza del primo novembre, "onorando i defunti e addobbando i sepolcri con fiori" » e sostiene che Halloween «è una festa estranea alla nostra tradizione che ha valori immensi e che deve essere continuata»[110]. Il vescovo di Caltagirone, Vincenzo Manzella, nel 2004, afferma che Halloween, con l'esaltazione del macabro, la moda dell'orrore e della stregoneria, rischia «di spingere i ragazzi sulla strada dell'occultismo e della paganizzazione»[111]. Nel 2005 Giuseppe Orlandoni, vescovo di Senigallia, interviene a proposito della festa che ha trasformato completamente la cittadina gorettiana di Corinaldo:

> Pensando a Halloween [...] la mia è principalmente una preoccupazione educativa, quando già da qualche settimana i centri commerciali o i negozi sono pieni di zucche arancioni, cappelli da strega e bacchette magiche, maschere di scheletri e mostri. C'è dell'ingenuità, se non peggio, malafede in chi ritiene il diffondersi della festa di Halloween, che fa dello spiritismo e del senso del macabro il suo centro ispiratore nel nostro Paese, un evento che appare innocuo, che tutto sommato riguarda i ragazzi, che non fa male a nessuno.

E osserva come questa festa «appartenente alla tradizione anglosassone», trasportata nel nostro Paese, abbia perduto il proprio significato, diventando un evento

> meramente economico, trasformando ancora una volta i nostri ragazzi in tanti piccoli possibili

---

[107] I*bid,* p. 67
[108] D. Le Guay, *La faccia nascosta di Halloween* cit., pp. 119-21.
[109] *«Rispettate i defunti». Ruini condanna il folklore,* in «il Resto del Carlino», 2 novembre 1998
[110] *Martini: «Onoriamo piuttosto i nostri defunti»,* in «La Stampa», 31 ottobre 2000.
[111] *Commemorazione dei defunti. Il vescovo : Alle zucche vuote bisogna rispondere con la cultura,* in «La Sicilia», 4 novembre 2004,

consumatori, incapaci però di distinguere tra i modelli educativi a loro proposti[112].

Il vescovo di Genova, cardinale Tarcisio Bertone, si lamenta per «il dispendio di energie, di tempo e di soldi dedicato a un evento insensato come quello di Halloween»[113], e per l'arcivescovo di Bologna, Carlo Caffarra, Halloween non solo inquina le nostre tradizioni culturali, ma «rende più difficile in particolare per i bambini, che ne sono i principali referenti, vivere un rapporto sereno con la morte»[114].

Nella battaglia contro Halloween la Chiesa impiega naturalmente i suoi organi di stampa. Particolarmente attiva in questo senso è la curia bolognese, con il suo settimanale «Bologna Sette», pubblicato come inserto locale del quotidiano della Conferenza episcopale italiana «Avvenire»: nel 1998 esprime disappunto per l'introduzione degli ingredienti tipici di Halloween (streghe, fantasmi, scheletri, folletti e zucche) nella scuola come parte integrante dell'insegnamento dell'inglese, e manifesta il timore «che i nostri adolescenti, catturati da questa moda, finiscano con il convincersi, a suon di zucche, che il 1° novembre non sia la solennità di tutti i Santi ma semplicemente il giorno di Halloween» e che dietro «l'apertura al magico mondo di Halloween, estraneo alla nostra cultura e alla nostra tradizione nazionale», si nasconda «il tentativo di inculcare nei ragazzi l'idea che la vita è una favola dove è preferibile non affrontare certe domande "irragionevoli", come quelle sulla vita e sulla morte»[115]. Nel 1999 è dedicato largo spazio all'argomento, con un intervento di Stefano Andrini, che intervista tre esperti del Centro diocesano di pastorale giovanile, i quali ribadiscono che, con l'introduzione di Halloween, è stata svuotata di significato la festa dei Santi e dei Morti, «che ha esercitato sempre un forte richiamo nella coscienza della nostra gente»:

> L'avere instaurato una festa che ridicolizza la morte, che esorcizza questa paura e nello stesso tempo impedisce la riflessione sul significato profondo della vita, rappresenta un'operazione inaccettabile.

A questo si aggiunge «l'ennesimo sfruttamento commerciale della buona fede dei nostri ragazzi», sfruttamento commerciale che fa sì che soprattutto bambini e adolescenti leghino le occasioni di festa al consumo,

> per cui a Natale si trovano di fronte Babbo Natale che porta doni e dimenticano la figura di Gesù, a Pasqua l'uovo di cioccolato e le vacanze, a Halloween si mascherano senza sapere perché.

Ma il successo di Halloween suggerisce anche una strategia di intervento:

> Cosa rimane di Halloween? Una zucca svuotata, una candela, un farsi un abito, un pitturarsi. In questo

[112] *Il vescovo .«Halloween è diseducativo»,* in «Corriere adriatico», 28 ottobre 2005.
[113] La *Chiesa all'attacco di Halloween. «Festa pagana, non merita soldi»,* in «la Repubblica», 1 novembre 2005; vedi anche *Il cardinale Bertone. «Torniamo alle nostre tradizioni»,* in «Il Giornale», 2 novembre 2005.
[114] *L'Arcivescovo a É-Tv,* in «Bologna Sette», inserto di «Avvenire», 30 ottobre 2005.
[115] *Notte di Halloween. Perché non ci piace la zucca anglosassone,* in «Bologna Sette», inserto di «Avvenire», 1 novembre 1998; l'articolo è anonimo, ma viene attribuito al cardinale Giacomo Biffi (vedi R. Beretta, *Ma ai cattolici non piace la zucca,* in «Avvenire, 27 ottobre 2000); vedi anche C. Unguendoli, *La curia bolognese contro una moda che la scuola favorisce. «Basta con Halloween, ci è estranea»,* in «il Resto del Carlino», 1 novembre 1998.

bisogna cogliere l'unico aspetto positivo che è quello della grande creatività che hanno ancora i ragazzi. Basta vedere il fervore con cui si impegnano a svuotare le zucche, a farsi i vestiti, a «preparare» la festa. In un certo senso per una comunità cristiana questo può essere uno stimolo a riscoprire, anche nelle proprie feste, forme di creatività e di passione. Il problema educativo è quello di riuscire a spingere i ragazzi sui giusti binari, valorizzando «in positivo» la loro creatività anche manuale.[116]

Nello stesso 1999, a livello nazionale, «Avvenire» non dà molto spazio a Halloween. Un articolo di Roberto Beretta smorza i toni, ritenendo che non valga la pena organizzare crociate contro tale festa:

Primo: perché la «crociata» (del resto già tentata da alcune organizzazioni oltranziste negli Usa) di solito non paga; più saggio lasciare che la moda si sgonfi da sé, come del resto sembra fare nei medesimi States. Secondo: perché corre pur sempre un bell'abisso fra il *trick or treat* (« Giochetto o scherzetto? ») dei nostri figli, gli scipiti « cocktail del vampiro» rimestati per attirare i gonzi in qualche discoteca e i sabba dei satanisti che scuoiano gatti nella notte più esoterica dell'anno. Terzo: perché, in fondo, Halloween sarebbe una festa... cristiana. Come dice lo stesso nome: *All Hallotus Eve,* che significata poi «vigilia di Ognissanti»[117].

Ma la moda di Halloween non si sgonfia, e così lo stesso Beretta, nel 2000, ritorna sull'argomento, ribadendo la sua posizione e ricordando come il dehoniano padre Aimone Gilardi abbia

espresso perplessità per le tesi di chi - sotto la zucca - vede «sempre e comunque l'ennesima paganizzazione di una festa cristiana»: d'accordo, la notte del 31 ottobre non deve diventare «in epoca di incertezze metafisiche un cavallo di Troia per una deriva magica e spiritista»; tuttavia «predicazione e catechesi non possono limitarsi ancora una volta all'esecrazione» perché i nuovi riti potrebbero «rubare alla liturgia cristiana parte della sua *audience.* Devono semmai interrogarsi sull'incisività delle loro proposte sui temi cristiani di quei giorni». Ovvero: preoccupiamoci anzitutto per «la povertà del nostro annuncio sulle "cose ultime" e sulla stessa santità», anziché «prendercela troppo per una zucca vuota illuminata da una candela»... Spunta un *mea culpa* dietro il Grande Cocomero?[118].

Nel 2005 la partita sembra ormai perduta, ma «Avvenire» non si arrende e consiglia di proseguire la lotta contro Halloween, segnalando l'esempio di non poche parrocchie italiane, «che, con un po' di fantasia, nella notte tra il 31 ottobre e il primo di novembre, hanno organizzato momenti di festa e di preghiera», in funzione anti Halloween, come la parrocchia di Santa Maria delle Grazie nel quartiere Trionfale di Roma, in cui l'adorazione eucaristica notturna «ha fatto da contraltare alle messe nere e ai riti satanici portati con una certa leggerezza da questa festa americana»; accanto alle preghiere ci sono stati anche «giochi e spettacoli in piazza che hanno coinvolto l'intero quartiere». Analogamente nella parrocchia di Ognissanti, sempre a Roma, si sono organizzati una castagnata, giochi e concerto di band musicali giovanili. L'iniziativa più originale segnalata è quella proposta a Borgotrebbia, nella diocesi di Piacenza-Bobbio, dalla parrocchia dei Santi Angeli Custodi, «che ha invitato i ragazzi

---

[116] S. Andrini, *Halloween, sotto la festa il nulla. Zucche e streghe stravolgono il vero significato della memoria di santi e defunti,* in «Bologna Sette», inserto di «Avvenire», 31 ottobre 1999. Andrini ha intervistato don Gian Carlo Manara, don Juan Andrés Caniato e Mauro Bignami. Caniato torna su «Bologna Sette» del 29 ottobre 2000 a parlare di *Halloween, un «carnevale» macabro e di dubbio gusto che rischia di svuotare i misteri più alti della vita.*

[117] R. Beretta, *Troppe zucche vuote nella notte delle zucche,* in «Avvenire», 29 ottobre 1999.

[118] R. Beretta, *Ma ai cattolici non piace la zucca* cit.

a mascherarsi secondo il nome del santo che portano». Il parroco dei Santi Angeli propone un auspicio:

Noi cristiani [...] riusciremo a trasformare anche questa festa pagana che inculca nei nostri giovani la cultura della morte. Anche Halloween, se valorizzeremo la nostra fantasia, diventerà un'occasione per parlare di resurrezione e per alzare gli occhi al cielo[119].

Ma ci sono anche parroci che ritengono che Halloween possa diventare un'occasione da sfruttare nella difficile azione pastorale quotidiana rivolta al mondo giovanile. Scrive nel 2005 il parroco toscano don Francesco Sensini[120]:

Questa particolare «festa» non fa parte delle nostre tradizioni, della nostra cultura. Ma sono motivi sufficienti per parlarne male, solo per questo si può giudicare le persone come zucche vuote? Forse una testa piena di pregiudizi, di falsità, di malafede, di opportunismi, di m... è più accettabile?

Devo confessare che mi sono stufato di ascoltare o leggere critiche e invettive contro queste feste di Halloween, non so se questo è il segno di una conversione o un peccato più grave.

E non mi si dica che moltissimi sfruttano questa festa solo per i soldi. Non è forse così anche per Natale? E chi oserebbe criticare la festa del Natale o pensare di abolirla per evitare errori?

Come cristiani, invece che lamentarci per la superficialità delle persone, chiediamoci: all'esigenza di festa che cosa proponiamo noi, al desiderio di fantasia come rispondiamo noi? Al bisogno di certezze che cosa offriamo?

Mi vengono in mente alcune parole di Gesù: «Dio veste in modo meraviglioso l'erba del campo che oggi c'è e domani si butta via». È curioso: Dio, l'onnipotente, il santo, il padre, il creatore perde tempo a rivestir l'erba con tutti i problemi che gli uomini hanno.

Voglio immaginare la festa di Halloween semplicemente e solamente come un filo d'erba e per questo merita attenzione. È quello che ha fatto Cristina, mamma di tre bellissimi bambini. Ha tappezzato il suo piccolo paese di inviti per la festa di Halloween: «Invitiamo le famiglie a premunirsi di dolcetti, caramelle e chicchi vari da regalare ai bambini quando verranno. Si invitano anche le mamme a preparare delle torte da portare al Circolo dove i bambini si ritroveranno, dopo il giro del paese, per fare insieme una tombolata e giochi vari. Ringraziamo tutti coloro che ci aiuteranno a rendere questa serata una festa per i nostri bambini».

Perché l'hai fatto, le ho chiesto. «Perché voglio bene ai miei figli, per me Halloween è semplicemente un gioco e quando i miei figli giocano sono contenti». Se dunque in quel piccolo paese la gente, solo perché è Halloween, sa riscoprire e vivere la dimensione di sentirsi un'unica famiglia, quest'anno io tifo per Halloween.

A Montemurlo (nella diocesi di Pistoia) è proprio la parrocchia del Sacro Cuore a organizzare nel 2005, alla fine di ottobre, una festa di tre giorni dedicata ai ragazzi, che culmina «con un ritrovo in maschera la notte di Halloween. Il tutto con lo scopo di offrire ai ragazzi di Montemurlo niente di più di un'occasione di svago e di divertimento»:

Le perplessità, le legittime critiche ed i distinguo sulla festa di Halloween espressi in questi giorni anche dalle autorità ecclesiastiche e che hanno riempito le pagine della stampa locale non hanno fatto mutare il programma della festa pensata dalla comunità montemurlese, anche perché la sua intenzione non era certo quella di sminuire o banalizzare la festività di Tutti i Santi, una delle solennità più importanti della Chiesa e della liturgia cattolica, ma piuttosto quella di salutare assieme ai ragazzi della parrocchia l'inizio di un nuovo anno di pastorale giovanile.

---

[119] G. De Palo, *Halloween, la festa delle zucche vuote. E in parrocchia i santi fanno il pienone,* in «Avvenire», 3 novembre 2005; vedi D. Maloberti, *Una festa controcorrente a Borgotrebbia. Halloween? No, grazie,* in «Il Nuovo Giornale», 28 ottobre 2005, riportato in (ma ora non più disponibile): http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it

[120] F. Sensini, *Come rispondiamo alla festa di Halloween?,* in «Toscana Oggi», 6 novembre 2005, versione online in http://www.toscanaoggi.it

E il fatto che a organizzare la festa sia proprio la parrocchia dovrebbe essere una garanzia che anche nella notte di Halloween non prevarranno aspetti consumistici o pagani[121].

Se nella diocesi di Brescia, nel 2004, è intervenuto il responsabile dell'Ufficio oratori, dando precise indicazioni ai parroci, secondo le quali non è assolutamente opportuno promuovere o sostenere la ricorrenza di Halloween «con cessione di locali, promozione di feste e stampa di volantini»[122], nella diocesi di Verona, nel 2005, la festa viene organizzata anche in alcuni centri ricreativi parrocchiali, e alcuni parroci intervistati non sono d'accordo con le posizioni bresciane. Il curato della parrocchia veronese di Bovolone afferma con saggia *Realpolitik:*

*«*Sono d'accordo sul fatto che Halloween sia una festa che non dice nulla alla nostra cultura cristiana [...], ma mi sembra rischioso e anche banale combattere contro i mulini a vento. Non è proibendo Halloween che maturiamo una coscienza di fede sui Santi. I divieti assoluti non aiutano a capire le cose. Piuttosto si tratta di promuovere all'interno degli oratori un cammino di fede significativo per cui saranno i giovani stessi a rifiutare feste stupide che non servono e risultano prive di significato per la nostra vita»[123].

[121] *Halloween si festeggia in parrocchia,* in www.comune.montemurlo.po.it/uffstamp/rassegna/2005
[122] *«Halloween? Non in oratorio»,* in «Avvenire», 28 ottobre 2004.
[123] A. Margoni, *Halloween? No, grazie. Puntiamo sui Santi,* [2005], http://www.diocesiverona.it

III. Halloween 2005

La disapprovazione di opinionisti di diversa estrazione e la tenace battaglia contro Halloween da parte della Chiesa cattolica non hanno attenuato la sua crescente diffusione, in varie forme che vanno dalle serate a tema nei locali pubblici alle feste private, a quelle organizzate in piazza da comuni e associazioni locali, alle questue effettuate da bambini e ragazzi, per i quali il fascino di Halloween consiste nel carattere pauroso della festa, amplificato dalla sua ambientazione notturna. Secondo le stime di Telefono blu, per la Halloween del 2005 in Italia era prevista la partecipazione di 8 milioni di bambini e adolescenti e 2 milioni di adulti con una spesa totale di 150 milioni di euro per i travestimenti e le decorazioni e 120 milioni per le feste nelle case e nei locali pubblici[124].

Alle innumerevoli iniziative partecipano i parchi a tema:

Gardaland, il parco divertimenti sulle rive del lago di Garda, apre nel week-end (incluso lunedì 31 e martedì 1 novembre) con un cast di 500 persone in maschera, 12 000 zucche e poi streghe volanti, scheletri, pipistrelli, vampiri, zombie e mostri. I più piccoli si divertiranno, inoltre, con i 12 cagnolini di Dracula dai quali bisogna aspettarsi ogni tipo di dispetto e scherzetto.

In Romagna:

Tre giorni di scherzetti con *Halloween Parky.* Dal 29 al 31 ottobre per l'ingresso ai due parchi *Italia in miniatura* e *Acquario di Cattolica:* 20 € per gli adulti e 15 € per i ridotti. In più, l'ingresso è gratuito per tutti i bambini che si presentano in costume. Tre giorni di festa dunque nel parco *Italia in Miniatura* a Viserba di Rimini. L'appuntamento è in Piazza Italia, dove tutti i pomeriggi si tiene una sfilata di maschere con premiazione delle più... terrificanti! A seguire giochi, magie, dolcetti, streghe truccabambini e animazione per tutti. E ancora, per «Una notte abissale» il week-end di paura ed emozioni continua all'*Acquario di Cattolica* con percorsi da brivido fra le vasche alla scoperta dei mostri marini[125].

Sempre in Romagna non si contano le località in cui si festeggia Halloween. A Lugo la notte di Halloween, che nel 2005 è alla sua sesta edizione, ha assunto la denominazione dialettale di *La Piligrena. La Piligrena* è in realtà il fuoco fatuo: nella pianura ravennate, fino a qualche decennio fa, era la protagonista di molti racconti di paura (si diceva che fosse una mano mozza che teneva sospeso un lume) e in campagna adulti e bambini temevano di incontrarla di notte; e lo stesso nome di *Piligrena* si dava alla zucca a forma di teschio illuminata all'interno da una candela, che veniva esposta come scherzo. La festa lughese si conclude con il «Ròg della grande Piligrena»[126].

Massimiliano Lazzari elenca sul «Messaggero» le iniziative previste a Roma, tra le altre: una camminata sui carboni ardenti fatta dal mago Giucas Casella, ovviamente

---

[124] R. Ita., *ha notte dei morti una passione «made in Usa» che diventa sempre più popolare di anno in anno. Halloween, che affare,* in «La Stampa», 31 ottobre 2005.

[125] *Speciale Halloween,* a cura della redazione di «For Kids», 29 novembre 2005, http://www.forkids.it/html/evento.asp?id=225

[126] *Halloween. Tanti appuntamenti. Le piazze si animano fino a mezzanotte con party e streghe,* in «il Resto del Carlino», 31 ottobre 2005 (Ravenna cronaca).

nel ristorante *Sui carboni ardenti,* a Prati, con invitati quali Pippo Baudo, Antonella Clerici, Patrizia De Blanck, Mara Venier, Gianfranco Rosi, Eva Henger; mentre «il re dell'horror di celluloide, Dario Argento, sarà nella sua tana-museo *Profondo rosso* di via dei Gracchi e alle 20 incontrerà i fan per una visita guidata dall'atmosfera carica di mistero»[127].

Gianluca Nicoletti dà una descrizione venata di *humour* nero dell'interesse dei bambini romani per questa festa, che definisce «del consumismo cimiteriale»:

> Halloween è diventata da qualche anno la festa più attesa dai bambini. Non c'è Natale, Befana o Carnevale che tenga e già da un paio di settimane chiunque abbia prole minorenne avrà avuto il suo bel da fare per arginare richieste estreme. Ma, come, nessuno se n'è ancora accorto? Stiamo allevando una generazione spietata e sanguinaria. Già i giorni precedenti alla tremebonda notte delle streghe aprono alle liete famigliole contemporanee orizzonti che mai lambirono le generazioni precedenti. I bimbi, che intenerisconno quando sono addormentati con l'orsacchiotto accanto, iniziano a fare l'inventario delle armi sin dal primo mattino. Dalla santabarbara che ogni cameretta nasconde si allineano sui coprilettucci in morbido *pile* coltellacci da squartamento, falci per decapitare, mazze chiodate e trivelle medievali. Ancora è nulla, anche il cassetto delle interiora viene riaperto. La revisione annuale è d'obbligo: si sa, manca sempre all'appello una protesi per le dita artigliate e occorre cambiare le pile alla mano mozza, altrimenti non si muove.
>
> Vi siete distratti e non avete dati freschi sulle dotazioni orripilanti dei vostri pargoli? Quanti serpenti, ragni, scarafaggi in iperrealistica plastica avete per casa? E il vomito sintetico? La cacca spray? Il sangue in varie tonalità? Certo, c'è quello rosso rubino per il vampiro e quello nerastro per lo zombie. Insomma, la vostra casetta nasconde un incubo e Halloween, una volta all'anno, lo riporta in superficie[128].

Nei quotidiani, che di solito danno conto solo delle feste pubbliche, si accenna talvolta anche alla questua effettuata dai bambini: ad esempio, il 31 ottobre, a Ravenna, «per quasi tutta la notte schiere di ragazzini si sono viste in giro chiedendo dolci e suonando campanelli»[129].

Ma c'è anche chi a Halloween rimane del tutto estraneo, come il pensionato di Chiaverano (Torino) che ha ferito col suo fucile da caccia due ragazzini che andavano alla questua, infastidito dallo scoppio di petardi. «Halloween? E chi ci pensava? Non so nemmeno bene che festa sia», ha dichiarato[130].

La diffusione di Halloween è veicolata e amplificata dai media, che danno così il loro supporto alla creazione di una tradizione: abbiamo visto lo spazio che ogni anno dedicano alla «nuova» festa i quotidiani, ma è soprattutto nei siti web che i riferimenti a Halloween si moltiplicano, proponendo una grande varietà di modelli e comportamenti (dall'intento antireligioso all'innocua iniziativa scolastica). Il 15 maggio 2006, ricercando con *Google* la voce «Halloween» e selezionando le sole pagine in italiano, ne risultano circa 1 820 000.

Veramente, come ha scritto un giornalista del «Corriere della Sera», «le vie italiane ad Halloween sono infinite»[131]. Ma le più importanti, forse, arrivano direttamente dal nostro passato...

---

[127] M. Lazzari, *Giucas sui carboni, Halloween è ardente,* in «Il Messaggero», 31 ottobre 2005.

[128] G. Nicoletti, *Dall'orsetto al teschio&mannaia i pargoli diventano «splatte»,* in «La Stampa» 31 ottobre 2005.

[129] *Halloween. Nottata di ordinaria goliardia, tra petardi e travestimenti*, in «Corriere Romagna», *2 novembre 2005* (Cronaca Ravenna)

[130] *Chiaverano (Torino). Halloween, i genitori dei ragazzini feriti da un anziano: «Volevano solo fare uno scherzo»,* in «Il Messaggero», 2 novembre 2005; vedi anche N. Muratore, *La tragedia di Torino. Il dramma di «dolcetto o scherzetto»,* in «Il Giornale», 2 novembre 2005.

[131] Ma. Po., *La ricorrenza americana sta spopolando nelle nostre città* cit.

Parte terza

Moda importata o tradizione millenaria?
Il folklore italiano e la Halloween odierna

i. I morti e i vivi alla festa

I. Un capodanno, più capodanni.

Come prima abbiamo accennato, nel folklore italiano diverse date vengono celebrate attraverso modi e tradizioni che lasciano intravedere come queste siano state, nei vecchi calendari (a volte ufficiali, a volte semplicemente tradizionali e agrari), dei «capodanni». Ma su questo termine occorre soffermarsi.

Stiamo parlando, qui, di una concezione del tempo principalmente ciclica, anziché lineare: l'anno visto e inteso come un cerchio, un qualcosa che si dipana sempre uguale a se stesso e su se stesso ritorna, perennemente. E in un cerchio, lo sappiamo, non c'è un punto solo indicato per rappresentarne l'inizio o la fine, né lo spostare quello che si fosse individuato provoca alterazioni della figura e delle sue dimensioni.

L'avvicendarsi delle stagioni, dei cicli solari, delle fasi lunari, la periodica ripetitività dei fatti della natura, richiamano immediatamente una dinamica di circolarità. Il tempo è stato a lungo avvertito proprio secondo questa dinamica, da parte di società che erano principalmente legate a modi di vita e di produzione condizionati dai ritmi della natura. La fine dell'anno veniva, in queste società, intesa e celebrata quindi come chiusura di un ciclo, annullamento del passato e inizio di un nuovo arco di tempo che andava affrontato dopo riti di rinnovamento e di purificazione che liberassero dai mali e dai gravami del passato, e fossero propedeutici e propiziatori per il nuovo *iter.*

Il movimento del tempo veniva raffigurato e misurato in modo quasi spaziale, rinchiuso in un cerchio, il cui modello figurativo era dato dal giro dell'orizzonte (frazionato quest'ultimo, non a caso, in 360 gradi, più o meno quanti erano i giorni che si riconoscevano all'anno). Il cerchio finisce e ricomincia, in una dinamica perpetua, in un mordersi la coda; e proprio il serpente che si morde la coda rappresenta, a livello iconografico, il tempo periodico e l'anno stesso.

Ma qual era, nel cerchio, il punto di fine-principio, cioè quello del capodanno? Come già accennato, questa data non era la stessa per tutti, e non lo è stata fino a tempi relativamente recenti (in realtà non lo è neppure ora, se non su un piano di convenzione internazionale). Popolazioni dedite a culti solari o più rivolte al ciclo astrale ponevano il capodanno nella data del solstizio invernale; altre lo ponevano all'arrivo della primavera o a quello della «stagione scura»; altre ancora, unendo scansione astrale e scansione climatica, all'equinozio o al primo plenilunio primaverili.

Scansioni diverse, poi, in tempi diversi, possono essere state valide per una stessa popolazione, perché i calendari si sono nei secoli evoluti, sono stati cambiati dall'interno per generale consenso o dall'esterno per l'imposizione di modelli nuovi.

Comunque, nessuna di queste scansioni è stata mai del tutto cancellata o dimenticata. Nel momento dei contatti o della fusione tra popolazioni diverse, poi, si è assistito sovente all'inglobamento della «grande festa» altrui nel proprio calendario, magari modificandone gli intenti rituali e i contenuti. E ancor oggi, nel calendario moderno, o a livello ufficiale (compreso il liturgico) o a quello folklorico, le grandi tappe di passaggio dell'anno sono tutte in qualche modo rimaste presenti e più o meno importanti: il periodo solstiziale invernale è alla base del ciclo natalizio, che ingloba il capodanno ufficiale; il Carnevale celebra la fine dell'inverno ma, ancor più, ha in sé i segni (ormai declinati) della «grande festa» di capodanno, quindi celebrazione di morte-rinascita e di rinnovamento; nel folklore sono rimasti i riti di Calendimarzo (un vecchio capodanno dei Romani, oltre che spartiacque stagionale) e di Calendimaggio; le celebrazioni pasquali, sebbene in data mobile perché legata alla lunazione, presentano anch'esse caratteristiche di festa di inizio annuale, oltre che di rinnovamento stagionale; notevole è la valenza del giorno (o meglio della notte) di San Giovanni, 24 giugno, solstizio d'estate; nei primi giorni di novembre, antico capodanno celtico, troviamo in vasti areali un ciclo festivo conservato ancor oggi, quello di cui in questo libro ci stiamo occupando.

In alcune di queste ricorrenze, più che in altre, traspare il loro essere state dei capodanni a tutti gli effetti. Per fermarci a quelle che interessano il nostro Paese e il suo folklore, citiamo il *dōdekaēmeron* (cioè un periodo di dodici giorni) che va da Natale all'Epifania, il Carnevale e appunto un altro *dōdekaēmeron,* quello che va dal 31 ottobre, vigilia di Ognissanti, all'11 novembre, giorno di San Martino. In ciascuna di queste feste, più che in altre, sono evidenti gli elementi che ci conducono in questa direzione: cerimonie di rinnovamento del tempo e della comunità, strenne, questue rituali, maschere che rappresentano un ritorno dei morti reso possibile dall'instaurarsi di un «tempo magico», di un «tempo fuori del tempo» che comporta l'annullamento delle barriere che separano la dimensione terrena dall'aldilà, divinazioni, grandi banchetti e feste.

Soffermiamoci un attimo sull'importanza del *dōdekaēmeron.* Perché succede che le celebrazioni di passaggio dell'anno abbiano questa durata? L'abbiamo già visto ma per chiarezza lo ripetiamo: Frazer (e altri insieme a lui) risponde che, siccome i popoli del passato misuravano il tempo e l'anno (magari in fasi diverse della loro storia) attraverso computi calendariali diversi, uno solare e uno lunare, e che fra questi due calendari c'è una differenza di 12 giorni, ci si ritrovava nella necessità, per «far quadrare» i conti e ovviare a tale discrepanza, di far coincidere la durata del «tempo fuori del tempo» tipico della festa proprio con la dimensione di questo *gap*[132]. Era poi collegata a ciò, forse, come abbiamo scritto nel capitolo precedente, la necessità che le tradizionali scansioni di 40 giorni intercorrenti tra le date più importanti procedessero correttamente.

Ma torniamo al ciclo festivo della prima metà di novembre, che presenta in Italia (e altrove) analogie formali e di significato sia con quello natalizio, sia, in particolar modo, con i giorni del Carnevale; e ciò non deve stupire, essendo evidente l'avvenuta stratificazione e sovrapposizione delle feste, dei calendari, dei culti, delle tradizioni.

---

[132] J.G. Frazer, *Le bouc émissaire. Etude comparée d'histoire des religions,* Libr. Orientaliste P. Geuthner, Paris 1925, *passim*

Scrive Paolo Toschi:

Lo spostamento di data, che attraverso i secoli ha subito il Capodanno, e la funzione generica di riti di fertilità a cui si riconducono le rispettive forme drammatiche, sono le cause di questi facili scambi e prestiti e delle frequenti contaminazioni. Originariamente possono esserci stati diversi cicli (pre-invernale, invernale, pre-primaverile, del solstizio d'estate, ecc.) e ciascuno di essi potrà avere avuto appropriate manifestazioni specifiche (senza escludere anche forme comuni), ma l'analogia o l'identità dello scopo, l'evolvere o il sovrapporsi di forme religiose, il progressivo scolorirsi del significato dei riti nella coscienza della comunità, lo spostarsi delle feste da una all'altra anche per necessità di adattamento al clima e ad altre condizioni ambientali e sociali, han provocato il frequente trasferirsi da una data all'altra, o il confondersi delle forme rituali (e conseguentemente di quelle drammatiche) *si* che spesso non è agevole riconoscere se si tratti di trasferimenti o di equivalenze[133].

2. I morti, i semi, l'autunno e l'inverno.

Scrive ancora Paolo Toschi a proposito delle maschere che entrano in scena nel Carnevale come in altre feste dell'anno:

Chi sono? Donde vengono? Sono diavoli o anime di morti, e vengono, quindi, dal mondo sotterraneo. Nei riti di rinnovamento e di fecondità presso le antiche religioni e le civiltà primitive compaiono e agiscono personificazioni di potenze o divinità infernali[134].

Personificazioni in primo luogo dei defunti, che nella religiosità e nella ritualità arcaica rivestono diffusamente un ruolo numinoso.

Toschi torna sul concetto per meglio delinearlo:

Intorno e insieme al personaggio di Carnevale [...] noi troviamo sempre la schiera delle maschere. Anche nei paesi dove la tradizione popolare si è meglio conservata, questa schiera rumorosa e tripudiarne comprende tipi che risalgono a diverse epoche; e se non è facile, anzi, se talvolta è impossibile precisare il tempo in cui una determinata maschera entrò nelle nostre feste di Carnevale per rimanervi a lungo, possiamo tuttavia con sicurezza affermare che le più importanti di esse risalgono a una remota antichità, mentre altre si sono venute aggiungendo nel corso dei secoli, e tracce di costumi e tipi medioevali o del Rinascimento, anche tardo, e di periodi assai più vicini alla nostra epoca, sono facilmente indicabili. A noi qui interessa soltanto la ricerca di quelle maschere del Carnevale che conservano il loro carattere originario [...]. Or dunque, le maschere di Carnevale sono esseri del mondo degli inferi, dèmoni e anime dei morti. Perché? E quali rapporti possono avere col Carnevale? La risposta, quantunque difficile, può tuttavia considerarsi abbastanza sicura. Ripetiamo ancora una volta che Carnevale è una festa propiziatoria della fertilità della terra, dell'abbondanza delle messi. Ora, per generare la nuova spiga o la nuova pianta, il seme deve trascorrere un periodo più o meno lungo sotto terra. Là, nel buio delle plaghe inferne, stanno le potenze della generazione, le divinità sotterranee, i dèmoni, le anime degli avi che nella giornata fatidica del ricominciamento dell'anno, dell'eterno ritorno del ciclo produttivo, evocati da appositi riti, compaiono sulla terra, e vi esercitano la loro forza[135].

Ora, il Carnevale non è solo questo, si tratta di un contesto mitico e celebrativo più complesso; ma ciò che Toschi afferma ha sicuro fondamento. E non riguarda solo il

[133] P. Toschi, *Le origini del teatro italiano,* Boringhieri, Torino 1976, pp. 74-75.
[134] *Ibid.,* pp. 10-11..
[135] *Ibid.,* pp. 166-67.

Carnevale, bensì tutti i momenti di rinnovamento dell'anno, o che segnano comunque un importante spartiacque nei cicli agrari e stagionali.

Le feste dei primi di novembre sono fra questi momenti, e in modo sostanziale. Se, come abbiamo visto, nelle isole britanniche e per i Celti là stanziati esse coincidono (essendone in parte motivate) con il ritorno dei bestiami dai pascoli e l'inizio della stagione scura da trascorrere al chiuso delle case e dei villaggi, altrove, presso popoli dediti all'agricoltura più che all'allevamento e in specifico alla coltivazione dei cereali (ad esempio le società italiane, a prescindere da una loro matrice celtica), hanno luogo proprio nel momento in cui tutti i raccolti sono stati effettuati e conclusi, e le sementi sono appena state, o vengono, affidate al grembo della terra e alla giurisdizione e protezione dei morti, anch'essi collocati nella dimensione sotterranea.

È in quel periodo decisivo, dunque, che i morti vanno maggiormente pregati, celebrati, fatti oggetto di ritualità propiziatorie affinché ottemperino positivamente al loro ruolo. E in quel periodo che si concentra e ritualizza il loro ritorno nella dimensione terrena, ove potranno ricevere offerte, accoglienza, sostentamento, assicurando in cambio un'azione di custodi dei semi e dei raccolti (e della comunità in generale).

Non è un caso che, presso diverse culture e religioni antiche, regno dei morti e agricoltura facessero capo alla stessa divinità.

Del resto, poi, nel sottosuolo le anime dei morti sono (come i semi) in temporanea attesa di un qualche ricominciamento, di un ritorno alla vita fino alla sua espressione biologica, manifestantesi di solito in una «rinascita» (non tanto individuale, quanto riguardante un *continuum* genealogico della famiglia e della comunità) attraverso i propri discendenti. Il ciclo dell'eterno ritorno coinvolge quindi la vegetazione e i raccolti, ma anche gli uomini, accomunando le due sfere in un unico grande complesso che soggiace alle stesse immutabili dinamiche circolari, che per continuare a sussistere e a manifestarsi correttamente hanno bisogno dell'intervento del rito, sia che si tratti di rito propiziatorio e propulsivo, sia che si tratti, più semplicemente, di una sorta di «rito di ringraziamento».

Uno stretto rapporto morti-semi, morti-cicli stagionali, dunque. Fermiamoci su un dato significativo: il culto dei morti, comune praticamente a tutte le popolazioni arcaiche e perpetuatosi in molteplici modi nel folklore e in diverse forme anche moderne di religiosità, aveva come arco temporale prioritario il periodo compreso tra l'ultimo giorno di ottobre e la nascita della primavera. Perché? Si può rispondere che si tributavano celebrazioni rituali ai morti nel momento in cui la terra era esternamente spoglia dei suoi frutti e della vegetazione, ma accoglieva nel suo seno i semi e la promessa dei raccolti futuri, o del rinverdirsi dei pascoli. È quello il momento in cui i semi, il pane o i foraggi che verranno sono sotto la giurisdizione dei morti, anch'essi in attesa nella dimensione ctonia. Sono loro, in inverno, ben più del contadino, che possono determinare la buona riuscita dell'evento agricolo e vitale. Come nota bene Propp,

> nella concezione dei popoli antichi la morte non viene intesa come una trasformazione completa dell'essere. Essi credevano che i morti continuassero a vivere sottoterra e avessero su di essa un potere maggiore di quello che aveva l'agricoltore che ci camminava sopra con l'aratro. Dalle viscere della terra i morti potevano inviare un raccolto buono o cattivo, potevano obbligare la terra a dare frutti o a trattenere le

sue forze[136].

Ne consegue che

> bisogna propiziarsi i defunti, mostrare loro il proprio amore e la propria venerazione. Ma questo è ancora poco: bisogna sostenerli dando loro da mangiare, da bere, e di che scaldarsi; bisogna banchettare con loro, lasciare loro cibo sulle tombe, fare libagioni di vino[137].

E tutto questo in inverno, quando si spera per i raccolti futuri. Quando questi saranno già cresciuti, non ci si rivolgerà più con la stessa intensità ai morti: o essi avranno compiuto il loro dovere oppure no, e si smetterà di commemorarli fino a quando, ottenuti i frutti della terra e riaffidati a essa i semi, non si ricomincerà a implorare e a cercare di ottenere nuove fioriture e nuovi raccolti. E nuova vita, perpetuamente rinnovantesi e rigenerantesi.

Il periodo delle semine dei cereali, in Italia, era quello tra ottobre e novembre per ovvi motivi climatici. Ma non sfugge, da una serie di dettami e proverbi popolari, che si tendeva a indicare nella data di Ognissanti (qualche volta, a seguito della cristianizzazione di queste feste, del Giorno dei Morti, 2 novembre) quella iniziale, centrale o conclusiva, a seconda delle latitudini delle nostre regioni, dell'importante lavoro agricolo, dando o riconoscendo valenza dunque a quel preciso giorno[138]. Troviamo ad esempio nel Veneto: *Fino ai Santi la semenza se porta sui campi; dai Santi in là la se porta a ca; a S. Martin la se porta al mulin*[139] (vedremo fra poco il significato del riferimento al giorno di San Martino). Nelle Marche: *Le belle somiente: 15 dì innante e 15 dopo i Sante*[140]. Stesso concetto espresso in Romagna, precisamente nella Valle del Savio: *Queng de prema o dop i Sent: ciapa i prem, se tu po'. Staca al vachi, taca i bò, dài quant t'pò*[141] («Quindici giorni prima o dopo Ognissanti: scegli i primi se puoi. Stacca le vacche, aggioga i buoi, datti da fare più che puoi»). In Calabria, in alcune zone del Nicatrese, la semina del grano è raccomandata nel Giorno dei Morti, «con carattere consapevolmente propiziatorio»[142]. Lo stesso, su un piano ancora più chiaramente rituale e simbolico, avveniva in Piemonte. Racconta un testimone di una ricerca condotta da Piercarlo Grimaldi che il Giorno dei Morti «nel pomeriggio si andava a seminare un po' di grano», e il ricercatore citato commenta:

> La semina in questo giorno particolare è senz'altro una pratica rituale importante per la fortuna della prossima annata agraria. E forse possibile stabilire un nesso tra presenza dei morti e semina del grano: un ritorno simbolico alla terra, alla natura[143].

---

[136] V. Ja. Propp, *Feste agrarie russe,* Dedalo, Bari 1978, p. 58.
[137] *Ibid.,* p. 59.
[138] Da notare che, in diverse zone, il 2 novembre era considerato tradizionalmente anche il giorno in cui andavano piantate le fave.
[139] In G. Bastanzi, *Le superstizioni delle Alpi venete,* Tip. di L. Zappelli, Treviso 1888, p. 151.
[140] In O. Marcoaldi, *Le usanze e i pregiudìzi, i giuochi de' fanciulli, degli adolescenti e adulti, i vocaboli più genuini del vernacolo, ì canti e ì proverbi del popolo fabrianese,* Tipografia Crocetti, Fabriano 1877, p. 205.
[141] In V. Tonelli, *Meteorologia popolare romagnola,* Grafiche Galeati, Imola 1987, p. 48.
[142] [11] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte dì San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud,* Sellerio, Palermo 1996, pp. 90-91.
[143] P. Grimaldi, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale,* 5° ed., FrancoAngeli, Milano 2003, p. 210.

In Sicilia:

Il primo novembre, giorno di tutt'i Santi, è il giorno sacro al cominciamento della semina. Per quanto il contadino rispetti scrupolosamente le tradizioni del riposo ne' df festivi, nondimeno, quando ha un lavoro urgente, non riposa affatto[144].

E qui è chiaro che si tratta di un'urgenza rituale, più che materiale.

Anche la data dell'11 novembre, San Martino, appare in queste tradizioni, in questi precetti agrari, come «data ultima», come limite temporale invalicabile entro cui si deve affidare la semente alla terra, tanto che la festa può, nel mondo rurale, essere percepita *anche* come celebrazione della conclusione delle semine, e quindi di tutti i più importanti lavori dell'annata agraria. Secondo il folklore trentino, *Da S. Martin à fini 'lpegro, e anca'l ladin*[145] («Per San Martino ha finito [ogni lavoro agricolo] sia il pigro, sia il ladino [il lavoratore svelto, alacre]»). Nelle Marche si diceva: *San Martino lea lo boe da lo strascino*[146]. Il proverbio veneto visto poc'anzi (che ha equivalenti in diverse altre zone d'Italia), secondo cui a San Martino la semente «si porta al mulino», sta poi a significare che se non si è seminato entro l'11 novembre è inutile farlo successivamente: tanto vale che la semente rimasta venga portata al mulino per essere macinata. Lo dice esplicitamente Giovanni Vesnaver, in una sua opera del 1901 dedicata alle tradizioni di Portole, nell'Istria ex italiana (oggi la località porta il nome di Oprtalj e appartiene alla Croazia):

La seminazione dei cereali, sia frumento, orzo o spelta, suol farsi in autunno entro il mese di ottobre. Dopo, non più: che se arriva il giorno (11 novembre) in cui si festeggia quel santo, senza che la semente sia stata affidata al terreno, si usa dire *San Martin / Meti in saco e va al molin.* Il che significa che sciupa la semente chi vuol spargerla dopo quel giorno, ed è meglio farne pane[147].

Scrive in proposito Giancarlo Baronti, riferendosi all'Umbria:

Uno degli elementi che esprime in tutta l'Umbria la forte rilevanza del tempo di San Martino è che esso costituisce il termine *ante quem,* secondo una tradizione molto radicata e documentata anche nelle vicine Marche [...], deve essere terminato uno dei lavori più impegnativi, faticosi e decisivi dell'intera annata agricola: la semina dei cereali vernini e in modo particolare quella del grano [...]. Tanta è l'importanza attribuita al rispetto della data terminale per le semine che il giorno di San Martino alcune famiglie usavano apporre un segnale esterno che manifestasse visibilmente il conseguimento dell'obiettivo[148].

Chi tale obiettivo non l'avesse, per qualche motivo, raggiunto, veniva un po' in tutta l'Italia centrosettentrionale commiserato come «un poverino». Si diceva ad esempio in Romagna, sempre nella Valle del Savio: *Par San Marten, foca, puvren!*[149] («Per San Martino, pungola [i buoi], poverino!») Nel Modenese: *Chi sàmana a San Martèn l'ha la speranza dal puvrèn,* cioè chi semina a San Martino (o oltre) non avrà

[144] S. Salomone Marino, *Costumi ed usanze dei contadini in Sicilia,* Sandron, Palermo 1897, pp. 101-2.
[145] In A. Prati, *Folclore trentino,* Trevisini, Milano s.d., p. 135.
[146] A. Gianandrea, *Calendario popolare marchigiano,* in «Nuova rivista misena», 1889, n. 12, pp. 221-24, 222.
[147] G. Vesnaver, *Usi costumi e credenze del popolo di Portole,* Tipo-Litografia E. Sambo, Pola 1901, p. 23.
[148] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 79.
[149] V. Tonelli, *Meteorologia popolare romagnola* cit., p. 49.

speranza di un buon raccolto[150]. Nella campagna lucchese: *Per San Martino è la semente del poverino*[151]. Numerosi sono anche i proverbi umbri che datano a San Martino «la semina del poverino»[152].

Un altro proverbio diffuso in molte zone del nostro Paese recita, con piccole varianti: *A San Martino, il grano sta meglio nel campo che al mulino*[153]. Sembra abbastanza evidente che il detto voglia significare, riallacciandosi a quanto prima espresso, che entro il giorno 11 novembre (o meglio, in questo come nei casi già visti, *prima* di quel giorno) vanno effettuate le semine, e solo una contingenza negativa e inauspicabile potrà costringere a far macinare le sementi che è meglio, invece, destinare ai campi, se ci si vuole garantire continuità di raccolti e quindi di vita. E non sfugge che, nell'ambito di un rapporto morti/semi, sotterramento/rinascita, il significato di questo contesto assurge a valore simbolico più alto: seminare equivale a premessa di vita (non solo vegetale) che si rinnova, macinare le sementi equivale all'interruzione di un vitale percorso circolare, che deve invece continuare il suo imprescindibile movimento.

I morti, custodi dei semi e come questi sotterrati in attesa di una «nuova vita», nel *dōdekaēmeron* dei primi di novembre, quando si aggirano nella dimensione terrena, potrebbero, secondo le culture tradizionali, vigilare sul rispetto della dinamica che, per loro come per le sementi, prevede che nel ventre buio della terra, scrigno di energia vitale, si attui l'eterno prodigio germinativo che deve condurre a un «ritorno alla luce». Potrebbe essere significativa a questo proposito una storiella appartenente al folklore toscano, raccolta alla fine dell'Ottocento, secondo la quale un ragazzo, nonostante i genitori glielo sconsiglino, vuole portare il grano al mulino per macinarlo proprio nella notte dei Morti, cioè quella tra l'1 e il 2 novembre. Mentre è in viaggio vede venirgli incontro le schiere vaganti dei defunti, «tanti lumicini e tante anime bianche». Quando i morti sono accanto a lui, i sacchi del grano posti in groppa all'asino «non si sa come, gli vanno per terra». Gli spiriti dei trapassati aiutano il ragazzo a raccoglierli, e questi inverte il cammino e torna a casa così terrorizzato che si mette a letto e nel giro di poco tempo muore[154].

Qua e là in tutta Italia (come accade ampiamente anche in Francia[155]) sono poi diffuse storielle e tradizioni che indicano un rapporto tra san Martino e i mugnai, e a volte questi ultimi come figure in qualche modo «demoniache», alle quali può essere contrapposto proprio il Santo. Una, ad esempio, registrata in Veneto nel 1886 da Angela Nardo Cibele, è di questo tono:

san Martino e il Diavolo si conoscono bene. Un giorno, incontrandosi, si confidano di avere entrambi costruito un mulino. Il Diavolo chiede di vedere quello del Santo, ed è accontentato; poi il Santo vuole vedere quello del Diavolo, e quest'ultimo accetta dietro la promessa che Martino non ne combinerà una delle sue. Ma il Santo non

[150] P. Riccardi, *Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese,* pei Tipi di S. Landi, Firenze 1891, p. 46.
[151] In G. Dell'Aringa, *I bei tempi andati. Tradizioni e usanze della piana lucchese,* Pacini Fazzi, Lucca 2001, p. 55.
[152] Vedine diversi in G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., pp. 80-81.
[153] Relativamente all'Italia centrale ne troviamo diverse versioni in G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., pp. 86-87.
[154] In G.B. Corsi, *Sena vetus. Superstizioni, canti, indovinelli e giochi* [I parte], in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», IX (1890), pp. 521-30: 525-26.
[155] Per la Francia vedi soprattutto H. Fromage, *St. Martin meunier,* in «Bulletin de la Societé de mythologie française», n. 97, 1975, pp. 47-69.

mantiene il patto: una volta entrato nel mulino del Diavolo lo distrugge completamente. Il Diavolo, rassegnato, ne prende atto e dice che da lì in avanti i mulini saranno di san Martino, ma lui si terrà per sempre i mugnai[156].

Significativo al proposito è che esistano diverse storielle relative a mugnai colpiti dal Diavolo per avere macinato in un altro periodo dell'anno connotato dal «tempo magico», in quanto importante passaggio calendariale, aperto alla valenza miticorituale dei Morti: quello del solstizio d'inverno, celebrato tra le feste cristianizzate di Natale ed Epifania. Ancora principalmente in Toscana troviamo infatti racconti tradizionali secondo i quali, appunto, mugnai che lavorano in questi giorni vengono puniti dal Demonio che blocca le ruote del mulino, poi lo fa addirittura crollare[157].

Insomma, nel mulino e nel mugnaio (spesso, quest'ultimo, accusato dai contadini di essere un incorreggibile frodatore dei clienti) si assomma una dualità di positivo e di negativo, di sacro e di demoniaco, e soprattutto di assolvibile e di punibile, perché se macinare è necessario, l'azione comporta comunque l'atto «sacrilego» della distruzione dei semi, «proibita» quando dei semi stessi si festeggi la forza germinativa, in parallelo alla celebrazione dei defunti, custodi di questa energia, di questa potenzialità che li coinvolge in una sacrale dinamica di eterno ritorno. Il riferimento, contenuto nei proverbi e nelle storielle a cui abbiamo accennato, al Giorno dei Morti, a San Martino e al periodo di Natale introduce precisi elementi calendariali, e ciò pare confermare il significato che abbiamo proposto.

Giancarlo Baronti non trascura queste ipotesi, ma ne avanza anche altre, scrivendo che

> l'opposizione campo-mulino in relazione al grano non sembra però esaurire il campo semantico connesso al rapporto tra San Martino e il mondo della molitura delle granaglie[158].

Per Baronti, il riferimento potrebbe interessare il movimento delle ruote e delle macine, che vanno ad assumere valenza simbolica di movimento *tout court* e di dinamica temporale: il «fermo» dei mulini rappresenterebbe dunque il «blocco» di ogni attività (e non solo di quella della molitura) nella ricorrenza festiva del Santo, e anche la pausa del tempo in occasione dell'importante spartiacque calendariale dell'11 di novembre[159]. Un rapporto simbolico tra mulino da una parte, tempo, miti e cicli cosmici dall'altra è del resto ben presente nella celebre opera di Giorgio De Santillana e Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto*[160].

Non ci sono solo le semine in questo periodo, comunque, al centro della tensione contadina: in Italia, come recita un proverbio diffuso, con piccole varianti,

---

[156] A. Nardo Cibele, *La festa di San Martino in Belluno,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», V (1886), pp. 238-40: 240.

[157] Vedi in L. Rossi, *«E vero proprio che Umberto a tirato la forma di venti libre?» Usanze, credenze, feste, riti e folclore in Garfagnana,* Pacini Fazzi, Lucca 2004, pp. 37-40.

[158] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 87. Va notato che in alcune aree italiane, come il Mantovano, il fermo dei mulini e delle ruote veniva osservato due settimane dopo San Martino, cioè nel giorno di Santa Caterina, 25 novembre; vedi ad esempio in G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano,* Bottazzi, Suzzara 1985, pp. 170 e 171, nota 19.

[159] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., pp. 88-90.

[160] G. De Santillana e H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo,* Adelphi, Milano 1983.

praticamente su tutto il territorio nazionale, *A San Martino ogni mosto diventa vino* (sono così numerosi i proverbi simili a questo che non vale la pena citarne altri). Quello dell'11 novembre, dunque, viene tradizionalmente indicato come il momento preciso in cui il prodigioso fenomeno della trasformazione che avviene all'interno dei tini giunge a compimento; e nel nostro Paese il vino è stato ed è non meno importante, sia a livello materiale che «culturale», dei cereali.

In diverse zone del Paese, inoltre, quella di San Martino è considerata «data ultima» anche per un altro raccolto, importante nelle zone di media e bassa montagna, cioè quello delle castagne. Leggiamo ad esempio relativamente alla Toscana:

> La raccolta delle castagne era praticata dai primi di ottobre, non appena iniziavano a cadere a terra, fino a San Martino, come ricorda un detto popolare: *Martìn Martìn martela, Ki n'à raspa raspela, Ki n'à samnà su-vela* (San Martino è arrivato - bussa alla porta - chi non ha ancora raccolto le castagne deve affrettarsi, chi non ha seminato fischia perché ormai il tempo propizio è trascorso). Dopo San Martino, secondo la tradizione e le consuetudini lunigianesi, i castagneti, ma anche i pascoli e i boschi, erano aperti a tutti ed era libera la raccolta delle castagne, delle foglie e della legna e l'uso del pascolo[161].

Vengono dunque a collocarsi nel giorno di San Martino, per il calendario agrario e folklorico dei contadini italiani, sia la conclusione delle semine e dei raccolti autunnali che l'avvenuta vinificazione; è quindi una data di grande valenza, in cui temporalmente coincidono due enormi potenzialità, l'una larvale, perché rappresenta un momento di partenza (semine), l'altra realizzata (raccolti e vinificazione). E nel rapporto tra larvale e realizzato, nella dinamica del loro circolare susseguirsi, sta il grande motore del tempo agricolo e umano, sta il segreto del rapporto vita-morte-rinascita, elementi che rendono questo momento dell'anno fra i più adatti a rappresentare un capodanno e una data manistica.

E probabilmente in virtù di tutto questo che il santo a cui è dedicato l'ultimo giorno del *dōdekaēmeron* festivo dei primi di novembre, san Martino, viene chiamato a essere testimone e garante che ciò che pare non esserci più (la vegetazione, i raccolti) tornerà, e in abbondanza, così come si attuerà una generale riproduzione vitale (nuove nascite nelle stalle, e anche nelle famiglie degli umani). Ciò che langue, si chiede a san Martino, deve tornare a crescere, di ciò che serve deve essercene in quantità. Nel Napoletano, ad esempio, la sola pronuncia del nome, «san Martino», costituiva un augurio in questo senso. Scrive al proposito Gaetano Amalfi: *«San Martino,* o *Santo Martino,* diciamo a donna gravida [...] od a cosa che desideriamo che cresca e siavene in abbondanza»[162]. In Calabria, testimonia Vincenzo Dorsa nel 1884,

> passando per un'aja quando si batte il grano, per una vigna in tempo di vendemmia, innanzi un granaio quando vi s'intromette il ricolto, il contadino dà il saluto alle persone che vi assistono con le parole *«Santu Martinu!* » che significa *«abbondanza!* »[163].

Nelle campagne abruzzesi è ancora possibile udire il saluto *San Martino il cento*

---

[161] *Vita in Toscana. Feste riti usanze tradizioni popolari,* Walk Over, Bergamo 1981, p. 205.

[162] G. Amalfi, *ha festa di S. Martino nel Napoletano,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XIV (1895), pp. 229-49: 235.

[163] V. Dorsa, *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria citeriore,* Tip. Municipale di F. Principe, Cosenza 1884, p. 69.

per uno! «come augurio di abbondanza a chi è intento in lavori come la fermentazione del vino o della pasta, il raccolto dell'olio o del grano»[164]. In Puglia, nell'alta Valle del Fortore, «chi sopraggiunge quando si prepara il pane, si manipola la pasta del latte, si sta segando, dovrà dire: *Sante Martine!* altrimenti le cose vanno a male»[165]; qui, dunque, l'invocazione al santo, oltre che augurio, diventa anche scongiuro. Nella stessa zona, e precisamente a Roseto Valfortore, san Martino estende il suo potere propiziatorio e protettivo oltre la data a lui consacrata:

> Il giorno delle Palme il devoto contadino rosetano porta un ramo d'ulivo nel campo del grano perché si abbia un buon raccolto. Questa palma è detta *u sante manine* (il san Martino)[166].

Il «potere» di san Martino si estende poi a tutti gli ambiti che necessitano di una «crescita». Baronti porta testimonianze di come, in Umbria, il Santo venisse invocato anche per la lievitazione del pane[167].

Per tornare alle semine, osservano Lombardi Satriani e Meligrana:

> Il giorno dei morti [qui concettualmente riassuntivo dell'intero *dōdekaēmeron* festivo], in quanto tempo codificato per il loro ritorno controllato, è avvertito come stagione che sottrae al tempo la sua minacciosità irrelata e la sua potenzialità distruttrice costituendolo come tempo protetto, che include nel suo orizzonte destorificato tutti gli eventi e le azioni che si verificano e vengono compiute. Così, la semina, che solitamente inaugura un'esperienza rischiosa, in quanto realisticamente e simbolicamente strutturata come ciclo di vita e di morte, si pone, nel tempo protetto, come esperienza garantita, densa di quella energia che le deriva dal suo essere radicata e sostenuta dalla morte e dai morti, e che estende la sua ombra protettiva sulle semine che nei giorni della quotidianità dovranno vedere il contadino testimone e procuratore di morte[168].

Contadino «testimone e procuratore di morte»; dunque i morti non vengono onorati, fatti oggetti di doni e cibo solo per ottenerne la benevolenza e di conseguenza una propiziazione di abbondanza e fertilità che deve passare attraverso il buon esito delle colture: c'è nelle forme devozionali riservate ai defunti anche l'intento di farsi perdonare l'uso, economico e quasi sacrilego, della loro dimora, la terra, squartata dagli aratri, ferita dalle zappe, asservita ai bisogni umani. E di farsi perdonare la macinatura dei semi, così come l'«uccisione», insita nelle operazioni dei raccolti e nell'uso della falce, dei frutti e delle spighe su cui i morti hanno vegliato (un timore e un senso di colpa riservati al «vuoto vegetale», questi, che hanno lasciato segni netti nella mentalità e nella ritualità contadina). La terra, scrive Vittorio Lanternari,

> può ai coltivatori dare o negare il prodotto. Nell'esperienza tipica del «sacrilegio» quale si esprime a lavoro ultimato, ciò è messo in rapporto con l'avere o non avere compiuto gli obblighi rituali verso le potenze terrestri, che sono gli spiriti dei morti in essa sepolti[169].

Obblighi che consistono anche nel rito delle offerte di cibo ai questuanti

---

[164] E. Giancristofaro, *Totemdjje. Viaggio nella cultura popolare abruzzese,* Rai / Sede regionale d'Abruzzo-Carabba, [Pescara]-Lanciano 1978, p. 93.
[165] M. Marcantonio, *La superstizione nell'alta Valle del Fortore,* Tipografia «Casa del Sacro Cuore», Sant'Agata di Puglia 1968, p. 166.
[166] *Ibid.,* p. 166, nota 2.
[167] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 70.
[168] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. 91.
[169] V. Lanternari, *La grande festa,* Dedalo, Bari 1976, p. 385.

rappresentanti i defunti, e nelle varie forme di accoglienza riservate al «ritorno» dei morti stessi.

D'altronde, se i vivi hanno bisogno dei morti per ottenere la riuscita delle semine e una buona crescita dei raccolti, i morti cercano nella stessa agricoltura, e nell'attività dei vivi, i modi e i mezzi per un «ritorno alla vita». L'agricoltura, scrive giustamente Mircea Eliade,

> è per eccellenza una tecnica della fertilità, della vita che si riproduce moltiplicandosi, e i morti sono particolarmente attratti da questo mistero della nascita, della palingenesi e della fecondità senza posa. Simili ai semi sepolti nella matrice tellurica, i morti aspettano di tornare alla vita sotto nuova forma[170].

Dunque,

> la vita vegetale che si rigenera mediante la sua apparente scomparsa (sotterramento dei semi) è insieme un esempio e una speranza: la stessa cosa può avvenire ai morti e alle anime degli uomini[171].

Ciò che l'uomo ha appreso con la scoperta dell'agricoltura è importante al di là del suo aspetto materiale:

> Quel che egli ha veduto nei cereali, quel che ha imparato da questo contatto, quel che ha inteso dall'esempio dei semi che perdono la loro forma sottoterra, tutto questo rappresentò la lezione decisiva. L'agricoltura ha rivelato all'uomo l'unità fondamentale della vita organica; tanto l'analogia donna-campo, atto generatore-semina eccetera, come le più importanti sintesi mentali uscirono da questa rivelazione: la vita ritmica, la morte intesa come regressione[172]

e non come annullamento definitivo.

Quanta importanza fosse attribuita ai morti per la nascita e crescita dei raccolti, e quanto quindi fosse indispensabile che essi «collaborassero», fossero gratificati, non avessero motivi di astio o vendetta nei confronti dei vivi (o tali motivi fossero disinnescati dai riti) lo dimostra bene un'antica usanza russa: i morti di morte violenta non venivano sepolti normalmente, ma restavano in fosse comuni aperte finché i raccolti non fossero già cresciuti. Non li si metteva a contatto coi semi e le radici; non si voleva che, adirati per non aver potuto vivere compiutamente la propria vita, sottratta loro anzitempo, fossero in grado in qualche modo nuocere alla crescita dei raccolti[173].

3.1 morti del mare.

Dal mondo rurale, a quello delle marinerie. L'Italia preindustriale era un Paese prevalentemente agricolo, ma non solo: contornata dal mare, vedeva e vede la

---

[170] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni,* Boringhieri, Torino 1976, p. 363.
[171] *Ibid., p.* 375.
[172] *Ibid.,* p. 376.
[173] F. Vyncke, *La religione degli Slavi,* in H.C. Puech (a cura di), *Storia delle religioni,* 5: F. Vyncke, J. de Vries e F. Le Roux, *Slavi, Balti, Germani e Celti,* Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 1-26: 23.

presenza di un folto popolo di marinai e pescatori, e anche per loro è largamente testimoniato un bagaglio mitico-rituale che riguarda la credenza nel ritorno e nel manifestarsi dei morti, soprattutto nei primi giorni di novembre, che non sono, anche per le marinerie, lontani dal rappresentare un «capodanno», con tutto quello che ciò comporta. E anche per i marinai e i pescatori il rapporto con i morti può esprimersi, soprattutto nelle date a ciò deputate, nella preoccupazione di dovere in qualche modo scontare, espiare l'uso «sacrilego» ed economicistico che essi fanno del mare, regno dei morti annegati, oltre che di difendersi dal timore e dal pericolo che è insito nell'incontro con i defunti.

Vittorio Lanternari scrive:

> Nella religiosità popolare di gruppi etnici storici e moderni, il cui sistema di vita dipende dalla navigazione e dalla pesca, appare un complesso di elementi mitici avente a sua volta per centro i morti tornanti dal mare. Talora il ritorno degli spiriti coincide con date fisse dell'anno. Si tratta allora di un periodico rinnovamento di vita per i pescatori, di una forma embrionale o rudimentale di Capodanno [...]. Ancora nel folklore moderno è vivida in vari paesi [...] la credenza nel battello dei morti che compare sulla costa, e la sua apparizione coincide con la notte dei Morti (1 novembre)[174].

In varie regioni italiane, come ad esempio Liguria, Marche e Abruzzo, i componenti le marinerie non uscivano a pesca o in navigazione durante le feste novembrine dei morti, timorosi di incappare in terribili tempeste (le «burrasche dei Morti»), di incontrare un vascello fantasma carico di spiriti (a volte chiamato «la barca di Caronte») o di trarre a bordo, con le reti, solo teschi e scheletri di annegati[175].

> All'origine del tema in questione - annota ancora Lanternari - sta un'esperienza del sacrilegio riferibile al mestiere dei pescatori. In sostanza l'azione d'immettere entro l'elemento marino quel contributo di umana energia operativamente orientata verso fini pratici e di produzione economica, quale si esige dalla navigazione pescatoria, migratoria o commerciale, si configura sul piano religiosio come «violazione» di un regno pertinente ai morti del mare. Sopra i morti del mare finisce per concentrarsi, sul piano metastorico del mito, l'espiazione del sacrilegio commesso e da compiersi dalle umane generazioni[176].

Credenze simili segnavano anche il giorno e la notte di Natale: si concentravano insomma in una stagione climatica avversa, in cui le burrasche e le tempeste sono statisticamente probabili, così che l'elemento mitico e un certo timore trovano appoggio nell'esperienza viva dei navigatori; ciò fa sì, come nota ancora Lanternari, che «tale stagione segna in certo modo, per i pescatori mediterranei, una fine e un reinizio dell'attività annua, quasi un rudimentale Capodanno dei pescatori»[177]. Ma l'indicazione di un momento di capodanno, in una spirale mitico-culturale, non fa che attirare qui la credenza in un'apertura delle barriere dimensionali, e rendere quelli i «giorni dei morti» per eccellenza.

Lanternari segnala che

> vi sono formali analogie tra il Capodanno religioso dei coltivatori e dei pescatori. L'offerta primiziale e il ritorno collettivo dei morti, elementi pressoché costanti tra i coltivatori, si ritrovano frequenti, il secondo di

[174] V. Lanternari, *La grande festa* cit., p. 495.
[175] Vedi, fra le numerosi fonti, M. Savi Lopez, *Leggende del mare,* Loescher, Torino 1894.
[176] V. Lanternari, *La grande festa* cit., p. 501.
[177] *Ibid.,* pp. 501-2.

essi anzi caratteristico, anche tra i pescatori.

Al di là delle differenze morfologiche,

si risale agevolmente a differenti esperienze esistenziali, ricollegabili con i rispettivi e differenti sistemi di produzione [...]. Eterogenee esperienze profane presiedono dunque, nel caso dei coltivatori e dei pescatori, a formazioni religiose in parte somiglianti tra loro.

Ciò che crea tale parallelo culturale

è un'analogia di esperienze esistenziali. Nei due casi sorge un analogo complesso mitico, dei morti tornanti periodicamente a terrore dei vivi. Ciò sta in rapporto col fatto che gli uni e gli altri sono portati professionalmente a dover «violare» un elemento - rispettivamente la terra e il mare - che si configura tra loro come sede dei morti[178].

I racconti circolanti tra le marinerie italiane al riguardo dei giorni tra la fine di ottobre e i primi di novembre, come vedremo più avanti, sono tra i più macabri e terrificanti fra quelli, pure numerosi e cupi, che riguardano tali date.

4. I morti e i capodanni.

Il culto dei morti aveva dunque nell'autunno e inverno il suo periodo celebrativo principale. Ma, più in particolare, c'erano momenti in cui si pensava che le anime dei defunti tornassero tra i vivi per un certo numero di giorni e di notti.

Il principale era quello del capodanno. Nel periodo in cui l'anno vecchio volgeva al termine e quello nuovo iniziava, i morti si aggiravano, per la visione religiosa arcaica, tra i vivi: avevano trovato modo di penetrare nella dimensione terrena perché i giorni «di passaggio» da un anno all'altro non appartengono né a un anno né all'altro: sono appunto di passaggio, e in quanto tali si collocano «fuori del tempo». Così, Françoise Le Roux può scrivere che il capodanno celtico (il primo di novembre) è la festa durante la quale l'Altro Mondo può «fare irruzione nel tempo umano»[179]. E Mircea Eliade può affermare che nelle feste di capodanno

le frontiere sono state annientate e sostituite in seguito alla confusione di tutte le modalità. In questo intervallo paradossale fra due «tempi» (= fra due Cosmi) diventa possibile la comunicazione fra i vivi e i morti, cioè fra «forme» realizzate e il preformale, il larvale[180].

Ora, l'abbiamo visto precedentemente, nel bagaglio tradizionale europeo il «tempo fuori dal tempo», quello cioè di passaggio da un anno a un altro, è riscontrabile non solo nel *dōdekaēmeron* che intercorre tra il Natale all'Epifania, al cui interno si colloca l'attuale nostro capodanno «ufficiale» e nato intorno all'evento solstiziale invernale prima ancora che alla collocazione, qui, della nascita di Cristo; ma anche

[178] V. Lanternari, *La grande festa* cit., pp. 503-4.
[179] F. Le Roux, *La religione dei Celti,* in H.C. Puech (a cura di), *Storia delle religioni,* 5: F. Vyncke.J. de Vries e F. Le Roux, *Slavi, Balti, Germani e Celti* cit., pp. 93-152: 128.
[180] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* cit., p. 412.

nel periodo del Carnevale (con appendici a giorni di inizio primavera), in quello di Ognissanti-San Martino, e in altre occasioni di rilevanza minore.

Dunque quello di Ognissanti-San Martino non è stato solo uno spartiacque stagionale o agrario, bensì un capodanno vero e proprio. Per i Celti, sì; ma forse non solo. Perché in Italia, anche lontano dalle aree del nostro Paese che hanno conosciuto un'antropizzazione celtica, i segni che ci conducono in questa direzione emergono con evidenza: un mitico ritorno dei morti, la questua rituale, le divinazioni, le strenne (ad esempio in Sicilia, ma non solo, i bambini ricevono doni che si vogliono proprio «portati dai morti»). Sintetizza bene in proposito Paolo Toschi:

> Nel folklore europeo troviamo [...] alla data del 1° novembre molte di quelle usanze e credenze che sono tipiche del Capodanno: i falò, le questue e le strenne, e persino le previsioni per il futuro, del tipo di quelle a cui tuttora ricorrono le ragazze in attesa di un fidanzato, la mattina del 1° gennaio. Ma un motivo ricorrente nelle antiche feste d'inizio di un ciclo annuale o stagionale è la credenza che in quel giorno fatidico i morti ritornino sulla terra[181].

Lo stesso bagaglio mitico-rituale, in sostanza, che troviamo nella celebrazione statunitense di Halloween, perlomeno nella sua forma originale. Non dimentichiamo poi, ancora a testimonianza di come questo periodo fosse deputato a sancire un passaggio annuale, le varie usanze di tipo agrario, giuridico-tradizionale e civile, concentrate in particolare su San Martino. Proprio in quest'ultima data un tempo

> cominciava l'attività dei tribunali, delle scuole e dei Parlamenti, si tenevano le elezioni municipali, si pagavano fittanze, rendite e locazioni, venivano rinnovati i contratti agrari oppure si traslocava, tant'è vero che ancor oggi si dice «far San Martino» per traslocare[182].

Usi che riguardavano gran parte dell'Europa. Nota Baronti che, dalla Francia alla Polonia,

> il giorno di San Martino rappresenta una data cardine, una rilevante cerniera di tipo economico e sociale in cui scadono crediti, contratti, interessi connessi alla produzione agricola, ma soprattutto si effettuano i cambi di podere e quindi si svolgono i traslochi delle famiglie affittuarie o coloniche che, cariche delle povere masserizie, si spostano con i carri agricoli dal casolare in cui deve entrare la famiglia subentrante a quello a cui sono destinati e che la famiglia uscente ha appena abbandonato[183].

Sempre nel giorno di San Martino, o meglio nella notte che lo precede, in molte aree italiane si seguivano usanze tese alla pubblica condanna (dagli intenti espiatori e quindi purificatori) dei mali e dei peccati della comunità, principalmente quelli inerenti l'infedeltà coniugale: dunque uno *charivari* periodico tipico di un capodanno.

Ma vedremo nei dettagli tutto ciò quando ci addentreremo ad analizzare il folklore delle varie regioni del nostro Paese relativo alle feste e usanze dei primi di novembre.

---

[181] P.Toschi, *Invito al folklore italiano* cit., p. 365.
[182] A. Cattabiani, *Calendario* cit., p. 322.
[183] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 82.

5. Dodici giorni, una sola festa.

Abbiamo già detto dei motivi per cui facciamo e faremo sempre riferimento a un *dōdekaēmeron* che va dal 31 ottobre all'11 novembre, considerandolo come un *unicum* celebrativo. Analizziamo ora come in Italia, all'interno di questo arco di tempo, si esprimessero le relative espressioni celebrative e rituali.

Risulterà evidente, dall'esame delle nostre tradizioni popolari, che nei giorni dell'1 e 2 novembre, se sono abbondantemente presenti le questue rituali e i vari riti di accoglienza dei morti e il timore che essi comunque suscitano, mancano (tranne che per alcune eccezioni) gli aspetti più propriamente giocosi, «trasgressivi», orgiastici, i banchetti, le libagioni. Manca dunque una parte del «clima carnevalesco» che caratterizza Halloween dandogli l'aspetto e le valenze di un capodanno completo. Manca qualcosa che nel nostro Paese, tornando alle comparazioni fatte in precedenza, è invece registrabile nel Capodanno «solstiziale», quando, l'1 gennaio, non solo i bambini passavano di casa in casa a portare auguri e a riceverne ricompensa, ma si avvertiva un generico clima festivo intorno; o nell'Epifania, quando i questuanti mascherati e intonanti canti di augurio erano ricevuti nelle case e lì banchettavano e ballavano, e circolavano doni e cene grasse; o ancor più nel Carnevale, tripudio di licenze, di libertà, di scorpacciate, di feste, di scherzi, di elementi relativi a uno *charivari* periodico.

Mancano nei giorni 1 e 2 novembre, ma non nel contesto della festa: perché basta andare avanti, appunto, fino a San Martino, per ritrovarli.

Scrive Alfredo Cattabiani: «Anche la festa di San Martino di Tours, che si celebra l'11 novembre, è un capo d'anno perché si riallaccia al *Samuin* celtico che durava per una decina di giorni»[184]. In realtà San Martino non è un «capodanno» di per sé, ma è invece il giorno di chiusura di un ciclo festivo contemplante un capodanno (non necessariamente derivato da quello celtico, ma nato per le stesse dinamiche religioso-culturali che hanno fatto nascere quello) iniziato la vigilia di Ognissanti. Solo che all'interno di questo ciclo, a seconda delle zone in cui è celebrato, e delle varie epoche, la festa può esplodere in tutte le sue componenti già nel primo giorno, alla sua apertura, o farlo invece alla sua chiusura, nell'ultimo giorno.

Se sono collocati o slittati su San Martino una serie di elementi celebrativi, la causa può essere ascritta a motivi «fisiologici» della morfologia festiva; o alla necessità di connotare il giorno 11, chiusura del *dōdekaēmeron* dedicato al ritorno dei morti, come momento del loro congedo o della loro «espulsione» dalla dimensione terrena attraverso rumori apotropaici, falò, roghi o distruzione di simulacri e altre appariscenti cerimonie collettive; oppure al fatto che, dopo la cristianizzazione delle ricorrenze dell'i e 2 novembre, divenuti rispettivamente Ognissanti e Giorno dei Morti, certe usanze, le più paganeggianti e «sconvenienti», quelle non inquadrabili nei canoni cristiani, dovettero spostarsi al giorno 11, proprio come accade nel *dōdekaēmeron* solstiziale, quando troviamo certi aspetti delle tradizioni popolari più concentrati nel suo giorno di chiusura, l'Epifania, piuttosto che in quello della sua

[184] *Ibid.*

apertura, divenuto Natale cristiano.

Comunque sia, è a San Martino che troviamo concentrate le manifestazioni più chiassose e più «libere», tanto che Paolo Toschi può giustamente definire questo giorno «un piccolo martedì grasso», in cui troviamo «la tripudiante gazzarra, e l'uso tuttora vivo in alcuni paesi di mascherarsi e di entrare nelle case a far la corte alle ragazze e a ballare»[185].

I dati folklorici e le stesse osservazioni dei raccoglitori non mancano di confermare il concetto. Scrive ad esempio nel 1894 Gervasi, a proposito del Friuli, che nella sera della festa e nelle due domeniche successive si tenevano feste da ballo (un tempo non molto frequenti) «come se fosse di carnevale»[186]. Nel Vicentino una filastrocca contiene in sé una sorta di inno al clima di festa, e le strofe terminano alternatamente con *Viva viva carnevale* e *Viva viva San Martin*[187]. E come dopo Carnevale, anche dopo San Martino, anticamente, il calendario liturgico cristiano prevedeva una quaresima, la cosiddetta «quaresima minore»: la Chiesa gallicana, infatti, così chiamava l'Avvento. Troviamo in uno scritto veneziano settecentesco:

> La Quaresima innanzi Pasqua chiamavasi *Maggiore,* e quella, che precedeva il Natale, appellavasi *Minore,* ma il più sovente *Quaresima di S. Martino,* imperciocché aveva il suo cominciamento dopo subito la festa di questo Santo,
>
> così che il giorno di San Martino
>
> era come il giorno ultimo di carnevale, che precede quello delle Ceneri: laonde non è punto da maravigliarsi, se il giorno di S. Martino era giorno di godimento, di rilassazione, di tripudio188..

[185] P. Toschi, *Invito al folklore italiano* cit., p. 373.

[186] P. Gervasi, *Usi e costumi del Friuli (Valle del Cornappo nel comune di Nimìs),* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), pp. 45 47: 47.

[187] A. Frontero, *Canzonette fanciullesche lombarde,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp.- 549-50: 55.

[188] A. Costadoni, *Ragionamento sopra l'origine della festevole ricreazione nella giornata degli undici del mese dì novembre, detta di S. Martino,* in *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici,* tomo XX, [a cura di F. Mandelli], presso S. Occhi, in Venezia 1770, pp. 133-60: 141.

ii. Dalla vigilia di Ognissanti a San Martino Forme e significati delle tradizioni

Nei dodici giorni che vanno dalla vigilia di Ognissanti a San Martino, *dōdekaēmeron* dedicato alla celebrazione di un ritorno dei morti in virtù del tempo magico che vi si instaura in quanto «capodanno», il folklore italiano presenta diverse forme celebrative, che dal prossimo capitolo illustreremo regione per regione.

A volte tali forme, tali elementi morfologici e i loro relativi significati e intenti rituali si assommano e non sono facilmente disgiungibili l'uno dall'altro.

Li elenchiamo ora spiegandone il senso, la valenza e le implicazioni. Il quadro che ne esce, come preannunciato, è perfettamente coerente con i contenuti simbolici, culturali e formali della ritualità della celebrazione di Halloween.

1. Elementi che, oltre alla credenza nel ritorno dei morti, segnalano che il dōdekaēmeron che unisce la vigilia di Ognissanti al giorno di San Martino era stato considerato un «capodanno».

In tutta Italia, principalmente nel giorno di San Martino, scadevano le affittanze e i contratti relativi soprattutto all'ambito agrario. Era dunque il giorno destinato ai traslochi delle famiglie mezzadrili che venivano allontanate dai poderi, o che, meno spesso, li lasciavano di loro iniziativa (ci si può fare un'idea di quanto fosse diffusa tale consuetudine scorrendo l'accurata *Raccolta sistematica degli usi agrari* pubblicata nel 1985[189]). Si avviavano molteplici attività pubbliche e pratiche civili.

In diverse località, erano giorni di regali e strenne, in svariate forme.

Dalla sera della vigilia di Ognissanti al giorno di San Martino, poi, il *dōdekaēmeron* festivo era ritenuto tempo privilegiato per le pratiche divinatorie (così come accadeva tra Natale ed Epifania, nella notte di San Giovanni eccetera), come è registrato anche nella tradizione statunitense di Halloween, dove nella sera del 31 ottobre in vari modi si pronosticava il futuro utilizzando i supporti rituali e visivi del fumo di candele, specchi, giochi. Nel folklore italiano la divinazione avveniva attraverso diverse forme tradizionali. Dalla credenza che fossero i morti stessi, riuniti intorno alle tavole delle loro vecchie case, a parlare del futuro della famiglia (Piemonte, notte tra 1 e 2 novembre), all'osservazione del comportamento del fumo dei falò (Umbria, giorno di San Martino), alla pratica di nascondere monetine entro fette di pizza o di dolci, indicando come predestinato a qualcosa di precedentemente indicato chi le avesse rinvenute (Abruzzo, giorno di San Martino), all'osservazione

[189] *Raccolta sistematica degli usi agrari,* diretta da E. Bassanelli e A. Carrozza, Patron, Bologna 1985, II, pp. 422-33.

del tempo per trarne auspici di carattere climatico e meteorologico.

Soprattutto nella notte e nel giorno di San Martino si registravano riti di «annullamento del passato» (falò, roghi di simulacri) non di rado sovrapponibili a cerimonie di espulsione dei Morti e delle entità inferiche. Citiamo per il momento solo il rituale collettivo che si teneva e si tiene a Predazzo (Trento) nella sera dell' 11 novembre, con falò e rumori apotropaici e i grandi fuochi (detti «glorie di San Martino») accesi a Scanno, in Abruzzo. Nella stessa notte, in molte aree del nostro Paese, avveniva uno *charivari* con cui si denunciava e condannava, così espiandola e purificandosene, l'infedeltà coniugale, un «male» di cui liberarsi al momento di chiudere un ciclo calendariale e di iniziarne uno nuovo (ma su ciò torneremo verso la fine di questo capitolo).

2. Morti in viaggio e/o presenti nella dimensione terrena a livello mitico e collettivo.

È credenza comune a tutta l'Italia che in una delle notti intorno a Ognissanti, soprattutto in quella precedente il 2 novembre (questo deve essere imputato al fatto che la Chiesa collocò nel calendario liturgico la celebrazione dei Morti, appunto, al 2 del mese), così come possono fare in altri momenti a ciò deputati, i defunti lascino i loro luoghi di sepoltura, o anche, nel caso di vittime di morte violenta, i luoghi «della disgrazia» a cui sono rimasti legati, per irrompere nel tempo dei vivi. Dunque la cultura folklorica, come notano Lombardi Satriani e Meligrana,

> ha elaborato una strategia di delimitazione temporale dell'apparizione dei morti. Come lo spazio, anche il tempo è minacciato dalla presenza diffusa degli spiriti; prevedere per la loro possibile apparizione un tempo definito si pone come tentativo di disciplinare la fenomenologia altrimenti ben più caotica delle apparizioni e si inserisce, quale tecnica specifica, nel lavorio di difesa della vita superstite. Il tempo, depurato dalla contagiosità della morte e del suo potere radicalmente corrosivo, può divenire tempo ritrovato[190].

I morti in queste date possono, secondo diffuse credenze, unirsi in processioni e flussi che raggiungono gli abitati, le case, le chiese. Se un vivo, ignaro di ciò che sta accadendo, cerca di entrare in quel corteo, qualcuno dei trapassati processionanti glielo sconsiglia o glielo vieta.

Ancora Lombardi Satriani e Meligrana:

> Attraverso questo itinerario processionale i morti si riappropriano simbolicamente dello spazio pubblico e di quello domestico, con significativo capovolgimento analogico rispetto alla finalità del corteo funebre[191].

Lo fanno però in modo controllato, perché la visione mitica e la pratica rituale dei vivi cerca di delimitare non solo il tempo (date manistiche) ma anche lo spazio delle irruzioni dei morti i nella dimensione terrena. Spesso dunque, soprattutto nel folklore meridionale, le processioni dei morti seguono itinerari ben codificati, magari gli stessi delle processioni solenni dei vivi:

---

[190] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. 109.
[191] *Ibid.,* p. 106.

alla loro funzione di sacralizzazione e di protezione del territorio sembra far riscontro la *mortificazione* dello spazio che in questo tempo eccezionale diventa interdetto ai vivi. E pur sempre una mortificazione controllata che, attraverso l'ordine processionale e la delimitazione spaziotemporale, contiene il pericolo di una mortificazione caotica e, quindi, si inscrive, in ultima istanza, nel progetto di riappropriazione simbolica dello spazio, di cui le processioni, nella loro fenomenologia scalare, rappresentano adeguato e diretto strumento culturale[192].

Altro tema del ritorno in qualche modo «controllato» o quantomeno prevedibile dei defunti e della loro permanenza nel paese, è l'ascolto da parte loro della messa celebrata da un sacerdote, morto a sua volta, in chiesa. «L'incauto ascolto della messa da parte dei vivi provocherebbe gravi conseguenze che nella previsione culturale delle classi subalterne vanno fino al contagio e alla morte»[193], a meno che uno dei defunti presenti, di solito un compare o una comare di colui che sta rischiando[194], non l'avverta e l'allontani, salvandolo.

Come vedremo più avanti, al paragrafo 5 di questo capitolo e in capitoli successivi, non sempre tale tentativo di controllo o di prevedibilità spazio-temporale ha però successo. I morti implacati, quelli senza una collocazione, in qualche modo liminari, trovano altri varchi e modi per le frequentazioni terrene. Là, ad esempio (soprattutto nelle zone alpine e nel Nordest), dove permane la credenza in una delle forme più antiche, drammatiche e spaventose della circolazione dei morti implacati, quella della «caccia selvaggia», gli itinerari delle schiere delle anime possono sfuggire (per la natura stessa di queste schiere, composte appunto dei morti più «inquieti») a ogni tentativo di programmazione spazio-temporale, rendendo soverchiante uno degli effetti dell'incontro con i morti: quello della paura; e anche quando il regime temporale dell'apparizione è ricondotto a una collocazione canonica vicina a Ognissanti, resta l'impossibilità di irreggimentare la componente spaziale della manifestazione entro itinerari definiti. Anzi, questi itinerari riguardano normalmente le zone più impervie e isolate, in modo che con questi morti non è prevedibile alcuna speranza di riconciliazione rituale, effettuabile solo all'interno di tempi, spazi e modalità codificate e protette.

---

[192] *Ibid.*

[193] *Ibid.,* p. 107.

[194] Lombardi Satriani e Meligrana scrivono in proposito: «Il privilegio riconosciuto ai compari e alle comari può essere riportato al fatto che attraverso la parentela simbolica che scaturisce da una cerimonia iniziatica (battesimo, cresima) si rompe la irreversibilità della linea biologica e si recupera, attraverso un ciclo culturale, una dimensione simbolica, che supera la disgiunzione morti-vivi e istituisce figure simboliche, che sono al di là dell'opposizione vita-morte e ne interpretano, parenti iniziatici, l'equilibrio simbolico» *(Ibid.,* p. 119). Più o meno simile è l'interpretazione di Baudrillard, secondo cui nell'iniziazione si risolvono «mediante un processo sociale le figure biologiche della filiazione, per lasciare il posto a dei parenti iniziatici - figure simboliche che rinviano al *socius,* cioè a tutti i padri e a tutte le madri del clan, e al limite ai padri morti, gli antenati, e alla terra-madre del clan» (T. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte,* Feltrinelli, Milano 1979, p. 149).

3. Riti di accoglienza per i morti.

Nel folklore di ogni zona d'Italia troviamo riti di accoglienza per i defunti che tornano, messi in atto soprattutto nella notte che precede la ricorrenza dei Morti e nei giorni 1 e 2 novembre (ma in qualche luogo anche nella notte fra il 31 ottobre l'1 novembre). I più frequenti sono: cibo e bevande lasciati sulle tavole o in altri punti della casa, o sui davanzali, o portati sulle tombe; cambiare la biancheria nei letti e lasciare questi liberi per il riposo dei trapassati; lasciare lumi accesi sulle finestre o altrove, il fuoco acceso nel focolare. Neppure questi rituali domestici e controllati, comunque, rivolti principalmente ai morti di famiglia, sono scevri da timori e dall'esigenza di attenzioni e precauzioni: in diverse località vanno osservate regole precise trasgredendo le quali si possono correre seri pericoli, fino a quello di morte. Ad esempio, come vedremo nei prossimi capitoli, non si doveva spazzare la casa nel momento in cui questa accoglieva i morti ritornanti, e i cibi lasciati per loro non andavano «feriti» con coltelli o forchette, a scanso di trovarsi a propria volta feriti (addirittura uccisi) in simil modo.

Una buona e corretta accoglienza dei defunti, dunque, era non solo un fatto devozionale, ma anche un mezzo per evitare ritorsioni da parte dei morti stessi (necessità in qualche modo equivalente all'opportunità di dare il «dolcetto» per evitare lo «scherzetto»). Nella pianura bresciana, solo per fare un esempio, era viva questa credenza relativa ai defunti ritornanti alle loro case nella notte tra 1 e 2 novembre:

> Se male accolti potrebbero portare il malessere o, disgrazia più temuta, il malocchio. In molte famiglie, per rendere innocue tali visite, si preparavano tavole imbandite e letti ben fatti[195].

4. Questue rituali.

Le questue rituali, nel folklore italiano, possono riguardare più momenti, quelli di antichi capodanni o comunque di spartiacque stagionali e di ricorrenze manistiche: Natale, Capodanno, Epifania, giorno di Sant'Antonio abate, Carnevale, Quaresima, Calendimaggio eccetera. Sono pure abbondantemente riscontrabili nella sera della vigilia e nel giorno di Ognissanti, nel giorno dei Morti, nella sera della vigilia e nel giorno di San Martino, in forma attiva o passiva.

Per *forma attiva* intendiamo il fatto che persone (simbolicamente rappresentanti i defunti) si rechino di casa in casa a chiedere qualcosa, di solito cibo, magari dopo avere intonato una formula o un saluto di rito. Protagonisti possono essere bambini, mendicanti e poveri, o categorie particolari (come ad esempio i sagrestani e i campanari). Soprattutto se si tratta di bambini o ragazzi, il mancato esaudimento della

[195] A. Mazza, *Brescia e la pianura,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia,* Electa, Milano 1993, pp. 118-23: 121.

richiesta può suscitare una «ritorsione», normalmente di tipo verbale (equivalente oggi allo «scherzetto» minacciato se non si ottiene il «dolcetto»). Qualche volta i questuanti sono mascherati, anche se di rado, perché nel nostro Paese è presente una forte tradizione di Carnevale che nel tempo ha concentrato su di sé tale elemento morfologico. I questuanti comunque annunciano esplicitamente di agire in nome dei defunti, e quindi di rappresentarli.

Che siano bambini, o poveri, comunque si tratta nella maggior parte dei casi di categorie che, in virtù della loro condizione, non hanno remore di tipo psicologico e soprattutto sociale a partecipare a una questua in forma attiva.

Non è difficile comunque vedere anche, nelle caratteristiche particolari dei questuanti del periodo Ognissanti-San Martino, un importante dato simbolico: in quanto figure «marginali», gli «invisibili» della società e della comunità si presterebbero meglio a impersonare i defunti, gli invisibili per eccellenza emarginati in un'altra dimensione.

Scrivono Lombardi Satriani e Meligrana:

> Alla «invisibilità» sociale del mendicante corrisponde in questa prospettiva l'invisibilità fisica del morto. Quindi, l'invisibilità sociale del povero e quella fisica del morto si risolvono paradossalmente in una visibilità culturale del povero come figura vicaria del morto[196].

D'altronde, come scrive significativamente De Gubernatis, «i poveri [...] sono i più prossimi parenti de' morti»[197].

È stato giustamente osservato che nella questua da parte di poveri avveniva anche una qualche ridistribuzione dei beni, perlomeno su di un piano simbolico. Alcuni studiosi, però, limitano a questo intento la funzione di tale evento tradizionale; ma non vedervi l'aspetto rituale, che va ben al di là di un circuito «materiale» ed economicistico di beni, è riduttivo ed errato.

Altri parenti prossimi dei defunti sono i bambini, non a caso anch'essi presenti nelle questue a rivestire il ruolo di «vicari» dei morti. Anche i bambini sono privi di ogni proprietà, quindi in qualche modo assumono in sé una caratteristica già appartenente ai poveri. Ma, ancor più, essi sono prossimi ai morti in quanto temporalmente non lontani dal momento in cui hanno lasciato quella dimensione, insieme preformale e postformale, in cui si collocano le vite terrene finite e quelle che devono iniziare, dimensione di passaggio nell'eterna dinamica del divenire[198].

> Il bambino - annotano De Simone e Rossi - significa la vita, ma anche il contrario della vita. Egli in quanto vicino alla nascita implica la morte. È vicino alla morte come la figura del vecchio è vicina alla morte[199].

Scrivono in proposito Lombardi Satriani e Meligrana:

> Nella percezione folklorica, la prossimità del bambino alla nascita comporta con la precarietà una

[196] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. 136.
[197] A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei,* Treves, Milano 1890, p. 130.
[198] Vedi E. Baldini, *Riti del nascere,* Longo, Ravenna 1991.
[199] R. De Simone e A. Rossi, *Carnevale si chiamava Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania,* De Luca, Roma 1977, p. 147.

maggiore vicinanza ed esposizione al rischio radicale del non esserci. Non ancora compiutamente essere, il bambino può smarrire, più di qualsiasi altro, il suo esserci. In questa prospettiva la nascita appare come emersione da quella zona indistinta da cui si dipartono vita e morte, dimensione precategoriale che fonda la categorialità della vita e della morte[200].

Per i due autori rivestono importanza anche le caratteristiche psicofisiche relative alla fragilità del bambino:

Se il povero fondava la legittimazione culturale alla vicarietà su quella che abbiamo individuato come invisibilità sociale, la vicarietà del bambino ritrova la sua ragione essenziale nella sua, pur relativa, labilità psico-fisica[201].

Nel caso di bambini mascherati, come nelle odierne tradizioni di Halloween, il loro ruolo di rappresentare e impersonare i morti, di esserne vicari, risulta ancora più evidente, rafforzato.

La questua in *forma passiva* prevede invece che l'obolo (di qualsiasi natura) non sia esplicitamente richiesto dai «vicari» dei morti, ma venga loro indirizzato in forma di offerta, donazione, regalo. Si va dal lasciare cibi (spesso tradizionali e simbolici come fave e legumi bolliti, il «mangiare dei morti» per eccellenza) in certi luoghi pubblici o di passaggio, all'offrire derrate o pranzi ai poveri eccetera.

Particolare è un uso vivo soprattutto (ma non solo) in Sicilia: qui, nel Giorno dei Morti, i bambini ricevono, se sono stati buoni e se li sono meritati, regali e dolci, e un tempo la consuetudine superava quella in vigore per l'Epifania o per Natale. Si dice loro che a portare i doni sono i morti stessi (sono quindi loro che giudicano il comportamento e il merito del bambino), ma non sfugge il fatto che questa tradizione presenti una dualità di significati e di intenti: i bambini ricevono il regalo dai morti, e si esplicita così la protezione di questi ultimi sull'ambito domestico e familiare, ma contemporaneamente i bambini impersonano i morti, facendo sì che i doni siano in realtà indirizzati (anche) a questi ultimi.

Antonino Buttitta, dall'esame di questa usanza in Sicilia, desume che in realtà «i doni e i dolci non sono destinati ai fanciulli, ma ai trapassati»[202]; d'altronde, come osservano Lombardi Satriani e Meligrana,

la relativa fungibilità del morto col bambino costituisce questi, come abbiamo visto, tramite di comunica2Ìone, latore di cose, destinatario realistico di azioni rivolte dai viventi ai morti. Ma il bambino è anche destinatario, nell'orizzonte culturale popolare, di azioni compiute dai morti[203].

Gli stessi autori sottolineano poi la componente mitico-pellagogica dei doni che in Sicilia e altrove i fanciulli «ricevono dai morti»:

I morti svolgono, in questo quadro culturale, una funzione pedagogica analoga, per alcuni aspetti [...], a quella della Befana e di Babbo Natale. La conformità del comportamento infantile alle norme sociali vigenti è oggetto di giudizio nei termini di «bontà» e «cattiveria» e conseguentemente è assoggettata a un

[200] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. 145.
[201] *Ibid*
[202] A. Buttitta, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica,* Sellerio, Palermo 1996, p. 245.
[203] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. 147.

meccanismo di premi e punizioni che, ponendosi come sanzione mitica, definisce il passato e orienta il futuro. La funzione dei morti quali garantì della continuità culturale e il processo di familiarizzazione della morte trovano nella festa del 2 novembre uno spazio pedagogico decisivo[204].

Inoltre, sia che i bambini partecipino a questue in forma attiva, sia che risultino inseriti nel circuito dei doni costituenti una forma di questua passiva, resta il fatto che per loro le varie date di Ognissanti, Giorno dei Morti e San Martino (anche in questa ricorrenza qua e là i bambini ricevevano regali) vengono a delinearsi come momenti e scenari anche ludici, così come avviene oggi per Halloween; e questa funzione, questa atmosfera «delinea uno spazio protetto, una vasta scena che consente alla vita di radicarsi attraverso la domesticazione della morte»[205].

Nel giorno di San Martino, poi, in certe località era viva l'usanza di scambiarsi regali, ad esempio tra fidanzati.

Nelle questue, attive o passive che siano, troviamo valori e significati che da una parte sono equiparabili a riti di accoglienza, dall'altra a riti difensivi tesi a «disinnescare» il rischio potenziale rappresentato dalla circolazione dei morti. Ne parliamo nel prossimo paragrafo.

5. Riti apotropaici e difensivi.

La «presenza» dei morti in questi giorni è attesa, inevitabile, perfino auspicata, perché essi sono numi tutelari della casa e della famiglia, dei raccolti e dell'abbondanza. Ma quando le porte dell'aldilà si aprono, non solo i pacifici Antenati arrivano nella dimensione terrena per aggirarsi tra i vivi: fra le schiere delle anime ci sono anche quelle inquiete, vendicative, cioè i morti di morte prematura, improvvisa o violenta (soprattutto gli uccisi), i morti nella colpa, entità non benevole da cui occorre guardarsi e proteggersi.

Nella cultura tradizionale, chi non aveva avuto modo di vivere compiutamente la propria esistenza, soccombendo a un incidente, a un assassinio, a una morte improvvisa che lo avesse colto lontano dalla solida scena familiare e domestica in cui sarebbe stato possibile mettere in atto tutti i rituali adeguati, sarebbe diventato uno spirito non pacificato, «ingestibile» e potenzialmente pericoloso, e la sua presenza o manifestazione risultava quindi temuta e indesiderata. Secondo diverse credenze (mai del tutto sconfitte dalla Chiesa), queste anime non troverebbero una collocazione certa nell'aldilà, né in paradiso, né in purgatorio (un'accezione comunque vaga e ambigua nella cultura popolare), né all'inferno. Scrive ad esempio Gennaro Finamore nel 1894, relativamente al folklore abruzzese:

> La morte naturale è da Dio, e apre le porte o del Paradiso, o del Purgatorio o dell'Inferno. La morte accidentale avviene o per disgrazia (caduta, annegamento ecc.), o per omicidio, o per castigo di Dio (fulminazione, terremoto ecc.). Le anime di coloro che non muoiono di morte naturale non trovano luogo, *n'n*

[204] *Ibid.,p.* 150.
[205] *Ibid.,* p. 155.

à lòche, nen dròve loche [...] perché non «chiamate» da Dio; e perciò sono costrette ad andare errando, *ji' spèrse,* per la terra. I morti per violenza, senza gli ordinari riti funebri, sono malefici e nemici dichiarati dell'uomo[206].

Come nota Michel Vovelle, nella visione folklorica i morti spesso sono, alla fin fine, di passaggio, intenti a una dolorosa circolazione:

> Se non è assente, la prospettiva escatologica della salvezza - inferno o paradiso - rimane però subordinata. Senza dubbio, certi morti raggiungono direttamente il luogo del riposo, ed altri sono irrimediabilmente dannati. Ma la folla dei morti da cui siamo circondati è la folla delle anime in pena, le quali aspettano di trovare il luogo del riposo [...].
>
> L'anima felice è quella che varca la soglia per prender posto all'angolo del focolare, un altro luogo elettivo in più di una tradizione folclorica[207].

Un ritorno, questo «all'angolo del focolare», che miticamente avviene appunto nelle date manistiche del calendario.

Il folklore italiano è pieno, in ogni regione, di leggende, storie e credenze relative alla presenza di spiriti e morti inquieti ed erranti, anche in un loro apparire corale e a volte aggressivo. Degne di nota, perché certamente dense di implicazioni e di cupa suggestione, sono tra le altre, come abbiamo già accennato, le credenze nel manifestarsi della «caccia selvaggia» e della «danza macabra».

Viene denominata «caccia selvaggia» la turba di morti implacati che secondo l'antico immaginario europeo, a partire forse dalla mitologia germanica, scorrazzava nella notte terrorizzando chi avesse la sventura di vederla o anche solo di udirla.

La più antica attestazione scritta di tale credenza è probabilmente quella contenuta nella *Historia ecclesiastica* di Orderico Vitale (anno 1140), monaco inglese, in cui si afferma che in Normandia, la notte di Capodanno del 1091, il prete Gauchelin aveva incontrato *la familia Herlequini,* una schiera selvaggia di spiriti a cavallo di destrieri che soffiavano fumo e fuoco dalle narici. Uno degli spettri aveva tentato di portare il prete con sé e questi, divincolandosi, era riuscito a liberarsi, ma sul volto gli erano rimasti i segni del graffio ricevuto[208]. Pochi anni dopo a scrivere di tale «masnada infernale» è un altro inglese, Walter Map, nella sua raccolta di storie *De nugis curialium,* messa a punto tra il 1182 e il 1193[209]. La schiera di fantasmi, che in Francia era chiamata *mesnie Hellequin,* compariva generalmente nelle notti «di passaggio» dell'anno. Diversi etimologi hanno ricondotto *Helle* al significato di «inferno» (cfr. il tedesco moderno *Hölle);* il nome Hellequin è poi passato alla maschera bergamasca Arlecchino. A capo della schiera, nelle tradizioni europee, vediamo di volta in volta non solo Hellequin, ma anche Perchta, Holda, Diana, Ecate,

---

[206] G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi,* Clausen, Torino-Palermo 1894, p. 103.

[207] M. Vovelle, *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri,* Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 23-24.

[208] Orderic Vitalis [Orderico Vitale], *The Ecclesiastical History,* edited and translated by M. Chibnall, at the Clarendon Press, Oxford 1969-80, IV, pp. 236-50.

[209] Vedine brani in J.-C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale,* Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 151-56. *Ibid.,* a pp. 151-81 e 219-30, si veda per la trattazione e una bibliografia relative alla «caccia selvaggia». Sull'argomento anche: C. Ginzburg, I *benandantì .Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Einaudi, Torino 1966; ID., *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia,* in «Quaderni storici», n. 49 (aprile 1982), pp. 164-77; ID., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba,* Einaudi, Torino 1989; P. Toschi, *Le origini del teatro italiano* cit., pp. 196-208.

Odino-Wotan, Dietrich von Bern (il re goto Teoderico, spesso indicato come *Beatrich),* persino il leggendario Re Artù del ciclo bretone.

Scrive Renato Serra nel 1904:

> In origine la caccia fantastica non era altro che la legione delle anime, sopravvissute alla morte e trascorrenti in lunga schiera per l'aria. Poi queste bande ebbero un conduttore, il dio o la dea dei morti, o del vento; e fu Wodan, nelle sue varie forme, e fu Freia-Frigg. Ma venne il cristianesimo: la schiera dei morti diventò schiera dei dannati, gli dèi diventarono demoni. La leggenda così ebbe a offrire un numero grande di svariate versioni, sbizzarrendosi la fantasia popolare in determinare il nome o la qualità dei personaggi che partecipavano alla caccia, la causa perché eran condannati a quel tormento[210].

Le anime inquiete trovano poi, verso la fine del XII secolo, una qualche collocazione nel purgatorio, nuova dottrina ufficiale che riesce a far declinare gradualmente (ma mai del tutto) la credenza nella *mesnie Hellequin.* Scrive Jean-Claude Schmitt con troppa sicurezza che

> l'istituzione del purgatorio ha avuto per effetto, se non per scopo, di fissare le anime in pena, di arrestare il loro vagare nel mondo dei vivi, di controllare le loro apparizioni, rare e individuali, agli occhi di questi ultimi[211].

Coglie maggiormente nel segno Carlo Ginzburg, che riferendosi al mito della «caccia selvaggia», base della ritualità dello *charivari,* annota:

> Grazie ad esso, il terrore angoscioso di essere risucchiati nel gorgo dei non-viventi veniva formulato e in certa misura padroneggiato. Contro questa concezione della morte [...] la Chiesa combatté una lunga battaglia: la schiera dei morti implacati fu sostituita dalla processione ammonitrice delle anime purganti [...]. Ma soprattutto nelle campagne questa battaglia rimase a lungo perdente. Il mito della «caccia selvaggia», nelle sue varie versioni, continuò ad alimentare le immaginazioni e i sogni di uomini e di donne. Allora la strategia della Chiesa assunse (più o meno consapevolmente) un'altra forma. Alla cristianizzazione della «caccia selvaggia» si affiancò a poco a poco la sua demonizzazione. Attraverso una lunga elaborazione di teologi, demonologi e inquisitori, le schiere dei morti vaganti furono riplasmate e snaturate, fino ad assumere la fisionomia mostruosa del sabba stregonesco. In questa forma l'antichissimo mito della «caccia selvaggia» fu dapprima imposto, poi sradicato sanguinosamente dalle campagne europee[212].

Sradicato, però, solo in parte. Nelle culture tradizionali, nei patrimoni folklorici, nella narrativa popolare e nell'immaginario collettivo queste credenze rimasero vive a lungo nella loro commistione di pagano e cristiano, e vengono, nel Nord Italia (per restare al nostro Paese), registrate fino a tutta la prima metà del Novecento, con durature sopravvivenze, qua e là, anche oltre. Le vedremo più avanti, quando affronteremo i dati relativi a ogni regione, perché il mito della «caccia selvaggia» entra a pieno titolo fra i materiali della nostra ricerca, come tutti quelli che riguardano anime senza pace vaganti sulla terra, non solo in quanto testimonianze di credenze generiche in schiere di «morti inquieti» e pericolosi, ma anche perché la loro reminiscenza diventa di certo una componente, insieme a quella rappresentata dalla credenza nel ritorno pacifico e auspicato degli Antenati, delle tradizioni e degli

---

[210] R. Serra, *Su la pena dei dissipatori,* in «Giornale storico della letteratura italiana», XXII (1904), vol. XLIII, fase. 128-29, pp. 278-98: 289.

[211] J..C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale* cit., p. 171.

[212] C. Ginzburg, Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia cit., pp. 174-75.

atteggiamenti mitico-rituali che riguardano il *dōdekaēmeron* dei primi di novembre nel nostro folklore, e pure delle forme e suggestioni della Halloween odierna.

In Italia la tradizione della «caccia selvaggia», l'abbiamo già detto, riguarda principalmente le zone alpine e prealpine, soprattutto quelle orientali, con infiltrazioni in diverse parti del Veneto e in Romagna (altrove, comunque, si trovano leggende e credenze non molto dissimili). Proprio in Romagna, a Ravenna, essa si riallacciò quasi certamente a leggende relative a Teoderico[213], Dietrich von Bern (il *Beatrich* spesso ritenuto conduttore della caccia stessa), che qui ebbe la capitale del suo regno italico e la sua reggia, e diede spunto a Boccaccio per ambientare nella pineta ravennate la novella (l'ottava della v giornata) di Nastagio degli Onesti e del «cacciatore selvaggio» contenuta nel *Decameron.*

Riportiamo qui solo un esempio, rimandando, come già detto, l'esame di altre tradizioni simili ai prossimi capitoli. Scrive nel 1888 la Savi Lopez relativamente a località delle Alpi italiane:

> Quando i montanari raccolti nell'inverno [...] odono i sibili spaventosi del vento, essi pensano che molti spiriti si siano uniti insieme, e vadano correndo pazzamente su le creste, nei boschi, su l'orlo dei precipizi o sui ghiacciai, facendo un chiasso assordante. In quelle ore [...] essi dicono che passano i cacciatori selvaggi. Qualche volta si ricorda ancora a quel proposito un famoso guerriero, che ebbe passione per la caccia, o alcune della divinità, nelle quali credettero gli Alpigiani dei secoli passati, e che si trovano pure [...] travolte nella corsa vertiginosa dei cacciatori selvaggi.

Vi sono anche

> cani, cavalli e cignali, che corrono anch'essi senza posa [...]. Parecchie leggende vogliono ch'essi vadano girando pazzamente intorno a certe montagne dall'aspetto triste e pauroso. Ma questo non basta ancora, forse in memoria di antiche feste, che si celebravano nelle montagne, si usava pure in alcuni villaggi d'imitarli, attenendosi ai racconti che descrivevano le loro strane figure[214].

Riferendosi a tali «imitazioni», si fa qui accenno a riti mascherati, in occasione di carnevali, o di *charivari,* o di cerimonie di passaggio stagionale o annuale: del resto è in questo ambito rituale di ripetizione «mitica» che nasce l'attribuzione del nome Arlecchino (da *Hellequin)* a una maschera tradizionale italiana.

E che nasce, per giungere a noi più o meno depurata da ogni terrore reale, parte della forma (morti ed esseri demoniaci vaganti, spesso in sembianze spaventose) della festa di Halloween.

Altra manifestazione non individuale ma corale di defunti «ostili» nella dimensione terrena, l'abbiamo detto, è quella detta «ballo dei morti» o ancor più di frequente «danza macabra» (come le raffigurazioni, rappresentazioni e attestazioni letterarie che proliferarono a partire dal Basso Medioevo). La tradizione folklorica la descrive di solito in questa forma narrativa: nottetempo una o più persone in cammino vengono attratte da luci e suoni che fanno pensare a una festa. Vanno a vedere di cosa si tratta e scoprono un gruppo di uomini e donne intenti a ballare, che

---

[213] Per queste leggende, e per il dibattito relativo all'esistenza di un substrato tradizionale e folklorico ravennate a cui Boccaccio potesse avere attinto per scrivere la novella di Nastagio degli Onesti, vedi E. Baldini e S. Trevisan (a cura di), *Ravenna e i suoi fantasmi,* Longo, Ravenna 2005.

[214] M. Savi Lopez, *Fra neve e fiori,* Paravia, Torino 1888, citato in R. Serra, *Su la pena dei dissipatori* cit., p. 291.

li coinvolgono nella danza, per poi manifestarsi come spiriti di defunti che cercano di trattenere i malcapitati nel loro gruppo e nel loro destino. Solo la fuga precipitosa e la recita di adeguati scongiuri o preghiere salva i vivi dal tentativo di «rapimento» da parte dei morti.

In Italia questa credenza è testimoniata un po' dovunque, dalle zone alpine, al Meridione, alla Sardegna. Proprio nell'isola pare avere avuto una notevole vitalità, e la si riscontra in numerose leggende, tradizioni, racconti. Ne troviamo alcuni in un articolo di Giuseppe Calvia apparso nel 1902[215], altri nell'opera di Gino Bottiglioni[216], così come in diverse altre fonti. In Sardegna questa manifestazione, che poteva presentarsi come una processione di morti che indossavano una tunica bianca e portavano una candela accesa vagando inquieti di notte per le campagne deserte o le strade dei villaggi, o nella forma di «danza macabra», era chiamata *Réula*[217], da cui si tentava di difendersi con il celebre e potente scongiuro delle «dodici parole della verità», che in una sua variante è una invocazione a San Martino[218].

Che gli spiriti venissero divisi in «buoni» e tranquilli e «cattivi» e inquieti lo dimostrano molti elementi del folklore di tutto il nostro Paese, fino all'attribuzione dei posti nelle file della immaginata «processione dei morti» della notte precedente il 2 novembre. In quelle, ad esempio, che secondo la credenza popolare avvengono in Abruzzo, come testimonia Finamore nel 1890, ci sono «sempre i buoni davanti e i cattivi dietro»[219] Ad Atella, in Sicilia, l'ordine processionale vede prima i morti di morte naturale, poi i bambini (cioè i morti anzitempo) e infine i morti di morte violenta[220]. Così è, come vedremo, anche in molte altre località.

Ecco perché nel nostro folklore troviamo, assieme ai riti di accoglienza, anche quelli apotropaici e difensivi. Citiamo (oltre ai già visti usi di compiacere i defunti e placarli con offerte) quello di suonare per tutta la notte le campane nei villaggi (che però può essere anche interpretato come intento di offrire una guida sonora per il viaggio dei morti, e che quindi a un certo punto venne eseguito come puramente devozionale), di attrezzarsi con materie o oggetti adatti, di mettere in atto, soprattutto nel momento in cui le anime dei trapassati dovevano lasciare la dimensione terrena, rituali di purificazione e di cacciata, consistenti in grandi falò e in forti e collettivi rumori apotropaici ottenuti percuotendo bidoni, suonando corni, gridando.

6. Le zucche.

Nella tradizione della Halloween odierna, la zucca svuotata e intagliata in forma di

---

[215] G. Calvia, *Danze macabre nelle leggende di Logudoro in Sardegna,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXI (1902), pp. 332-36.
[216] G. Bottiglioni, *Leggende e tradizioni dì Sardegna,* Olschki, Genève 1922.
[217] Vedi Q. Mossa, *La Réula,* Taphros, Olbia 2003.
[218] Vedi in G. Deledda, *Tradizioni popolari di Sardegna,* Newton & Compton, Roma 1995, pp. 99-101.
[219] G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi,* Libr. Internazionale L. Pedone Lauriel di C. Clausen, Palermo 1890, p. 182.
[220] G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano,* Libreria L. Pedone Lauriel di C. Clausen, Palermo 1889, IV, p. 59.

viso grottesco, illuminata dall'interno, è spesso considerata una «lanterna scacciadiavoli». In realtà, se oggi ha due ruoli e significati, come a volte succede nel campo del simbolico, cioè è sia un oggetto apotropaico sia una rappresentazione degli stessi «demoni» che dovrebbe cacciare, in passato essa raffigurava il morto presente nella dimensione terrena, caricandosi però in questo periodo dell'anno, in virtù dei simbolismi insiti nella zucca stessa, dei valori mitico-rituali riferibili alla eterna dinamica di morte-rinascita e di quelli relativi alla fertilità e fecondità (Priapo, la divinità greca della forza generativa maschile e della fecondità della natura, era appellato anche «custode delle zucche»). Nelle loro varie forme le zucche possono raffigurare sia il fallo maschile che un grembo femminile gravido, e quelle rotonde, per forma e colore, il sole o la luna, gli astri che nei loro cicli perpetui di comparsa e scomparsa, morte e rinascita, segnano il tempo della vita e ne rappresentano una promessa di continuità.

Chevalier e Gheerbrant notano che «la zucca è, per i suoi numerosi semi, un simbolo di abbondanza e fecondità [...]. Le zucche crescono anche nelle isole degli Immortali e, grazie a esse, li si può raggiungere e salire in cielo»[221].

Per Alfredo Cattabiani la zucca, con i suoi molti semi,

> fu considerata sin dall'antichità, in Occidente come in Oriente, simbolo della Resurrezione dei morti: tant'è vero che nelle antiche tombe del Württenberg si sono trovate noci, nocciole e zucche, considerate eccellenti viatici per rinascere, per salire al cielo.
>
> Non a caso, nella festa di Halloween, che si celebra nella notte tra il 31 ottobre e il 1° novembre, si svuotano le zucche e, dopo averle trasformate in mostruose teste, illuminate da un lumino acceso al loro interno, si sistemano sui davanzali o agli angoli delle vie per rappresentare l'arrivo dei morti nella notte che fra i Celti segnava il Capodanno; e proprio in ogni Capodanno si ha un rimescolamento di vita e morte, una «confusione» da cui nascerà il cosmo rinnovato, la nuova vita[222].

La tradizione storica relativa alla festa di Halloween vuole che i Celti delle isole britanniche, cioè irlandesi e scozzesi, fossero soliti, nel periodo dedicato al loro capodanno, svuotare grosse rape o cipolle e illuminarle dall'interno, facendone lanterne atte a rappresentare i morti (o a difendersene, in una più tarda assunzione di valenze). Quando, verso la metà del XIX secolo, la carestia che colpì l'Irlanda spinse un gran numero di abitanti dell'isola a emigrare in America, essi portarono con sé le loro tradizioni; però nel nuovo continente trovarono che le zucche, che là crescevano enormi e abbondanti, meglio si prestavano all'uso a cui prima avevano destinato cipolle e rape. Dunque quando la zucca, in America, assunse nell'iconografia il ruolo di rappresentare Halloween più di ogni altra cosa, in Italia era già da molto tempo che questa cucurbitacea veniva svuotata, intagliata, illuminata dall'interno e usata simbolicamente e ritualmente, soprattutto nelle ricorrenze dei primi di novembre (anche perché nelle campagne, in questo periodo, le zucche, raccolte nei mesi immediatamente precedenti, sono disponibili in abbondanza).

In un suo recente articolo, Marino Niola notava che

> nelle tradizioni europee il frutto dalla polpa gialla era considerato una sorta di contenitore soprannaturale,

---

[221] J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli,* Rizzoli, Milano 1986, II, p. 582.
[222] A. Cattabiani, *Florario,* A. Mondadori, Milano 1998, pp. 357-58.

di ricettacolo delle anime dei defunti. Di questa antica credenza pressoché universale la notte di Halloween è solo l'esempio più conosciuto. Ma nell'Italia contadina l'uso di zucche con occhi, naso, bocca e tanto di lumino acceso all'interno era largamente diffuso ben prima che la mascherata made in Usa colonizzasse il nostro immaginario. Un esempio per tutti: la festa delle lucerne di Somma Vesuviana, nell'entroterra napoletano, in cui i morti si manifestano sotto forma di teste di zucca che brillano nelle tenebre[223].

Un simile uso delle zucche è testimoniato come antico e tradizionale in diverse altre parti del nostro Paese (ad esempio Piemonte, Veneto, Romagna, Abruzzo, Puglia). In alcune occasioni esse vengono portate dai partecipanti alla questua, e alla fine distrutte, come a simboleggiare una cacciata, una espulsione delle entità che hanno prima rappresentato.

7. Dolci, pani e altri cibi particolari.

Abbiamo visto in precedenza come fossero o siano in uso cibi, dolci e pani particolari per questo periodo festivo. Vengono chiesti, offerti, regalati, consumati. Spesso la loro forma o il loro nome rivestono un significato simbolico molto evidente. Si va dalle fave, il «cibo dei morti» per eccellenza, allo stato naturale o come dolci così denominati, a prodotti dal nome evocativo e un po' macabro come «ossa di morto».

L'uso diffusissimo di questi cibi, oltre a rappresentare un'offerta tesa a gratificare e a sostentare i morti, può rivestire anche un altro significato: quando i vivi li assumono, essi «entrano in comunione» con i morti stessi, in queste date speciali riservate al culto dei defunti e degli Antenati.[224]

Antonino Buttitta ritiene

che i vivi, perpetuazione dei defunti, cibandosi degli alimenti a loro destinati, entrino in contatto con essi acquistandone forza e virtù. L'interpretazione forse più esatta è da mettere in relazione, però, con la primitiva credenza che mangiando il cibo destinato ai defunti, è come se ci si «nutrisse» simbolicamente dei trapassati stessi.

E questo è ancora più vero se i dolci in questione hanno nomi o forme che richiamano a parti del corpo dei morti: in questo caso «ci si nutre» esplicitamente dei trapassati, potenti semidivinità manistiche, rivivificandoli in un processo biologico e assumendone in qualche modo le forze e le caratteristiche positive: una sorta di vero e proprio cannibalismo rituale portato su un piano esclusivamente simbolico. Riguardo a certi dolci siciliani tipici di queste feste, Buttitta scrive dunque: «Il loro stesso nome dice cosa essi rappresentassero; perché venivano mangiati appare chiaro [...]. Si tratta, cioè, di un tipico esempio di patrofagia simbolica»[225]. Valerio Petrarca, sulla stessa lunghezza d'onda, sottolinea che il mangiare, da parte dei vivi e soprattutto dei bambini, dolci in forma antropomorfa, vuole simboleggiare e perseguire «la

[223] M. Niola, *Sud America, Cina, Europa, Stati Uniti:la «cucurbita» è protagonista* cit.
[224] A. Buttitta, *Dei segni e dei miti* cit., p. 252.
[225] *Ibid.*

reincorporazione simbolica [...] dei morti all'interno della loro famiglia e della loro società», ed è evidente che

> per reincorporare nella famiglia e nella società la memoria degli antenati non si sarà potuto immaginare scenario più degno del ventre dei loro piccoli discendenti, di chi si avviava a continuare quell'opera della natura e della cultura che la morte aveva interrotto. Morti e bambini erano gli agenti più prossimi di un'idea dell'esistenza modellata sulla ciclicità e sulla continuità della vita e della morte[226].

Non va trascurata, comunque, anche una possibile componente ironica e sdrammatizzante nella scelta dei nomi e delle forme di questi dolci. Del resto, nelle culture di *ancien régime* e in quelle popolari, il rapporto con la morte e il suo contesto prevede anche la necessità di vincere la crisi che essa comporta attraverso forme semiotiche che ribadiscono e valorizzano il suo opposto, cioè la vita. E il «ridere», lo scherzare su certi temi fa parte di questa strategia, che si metteva in atto già a partire dalla veglia funebre, tradizionalmente caratterizzata, ovunque, da libagioni, presenza di cibo, scherzi e racconti di storielle amene spesso a sfondo erotico: un vero trionfo della vita sulla morte[227].

Del resto sono numerosi i testi sinodali italiani del Cinque e Seicento che, soprattutto in età controriformistica, si premurano di stigmatizzare e proibire banchetti, ritrovi, balli, canti, insomma veri e propri allegri «festini» nei cimiteri[228], abitudini allora contemplate anche dal contesto celebrativo di Ognissanti e del Giorno dei Morti. Piero Camporesi scrive che nel modello culturale agrario,

> imperniato sul rapporto morte-rinascita, quello che ha più alto potenziale segnico è ciò che rientra nello schema del rituale e, in primo luogo, del rituale del riso percepito come momento propiziatorio del ritorno alla vita, come magica incubazione dell'essere; sentito come insostituibile esorcismo che presiede alla nascita e alla rinascita (e quindi connesso anche alla morte, correlato al rituale della morte il quale a sua volta non può fare a meno d'un momento comico e parodistico),

perché la vita «solo attraverso il riso può affiorare dal mondo senza gioia (e quindi privo di riso) dei defunti e delle ombre dei trapassati»[229].

Vale qui quanto affermato da Lombardi Satriani e Meligrana a proposito del Carnevale e del suo *climax,* poi estendibile alle forme in cui si presentano a volte le feste del *dōdekaēmeron* novembrino, soprattutto nel giorno di San Martino:

> Il riso, la maschera, i cibi rituali, la dimensione sessuale-orgiastica consentono di immergere la vita nella finzione della morte per farla riemergere più saldamente come vita riaffermata. La presenza di elementi ludico-rituali e di erotismo sacralizzato nei rituali funerari si inscrive in una strategia culturale di difesa e riaffermazione della vita [...]. Non stupisce che le difese siano dello stesso ordine della morte mimata; è

---

[226] V. Petrarca, *Le tentazioni e altri saggi di antropologia,* Boria, Roma 1990, p. 130. Vedi anche O. Cavalcanti, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio,* Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 73-77.

[227] Vedi soprattutto M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale,* Einaudi, Torino 1979; V. Ja. Propp, *Il riso rituale nel folclore,* in ID,, *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale,* Einaudi, Torino 1975, pp. 41-81; V. Ja. Propp, *Feste agrarie russe* cit., pp. 180 e sgg.; A.M. Di Nola, *Riso e oscenità,* in ID., *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca,* Vallecchi, Firenze 1974, pp. 15-19; E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria,* Boringhieri, Torino 1975, pp. 179-81.

[228] Cfr. C. Corrain e P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani,* Forni, Bologna 1970.

[229] P. Camporesi, *Rustici e buffoni,* Einaudi, Torino 1991, pp. 31-32.

come se il paese, e quindi ciascuno in quanto appartenente alla comunità, *giuocasse alla morte*[230].

Scrive ancora Camporesi:

La socializzazione simbolica del fatto nutritivo, correlata col senso arcaico della continuità biologica e della fondamentale presenza larvale degli antenati (il ritorno dei trapassati nella notte del 1° novembre, la finestra aperta, nello stesso giorno, per far entrare gli spiriti incarnatisi in volatili...), non si può intendere compiutamente se non rapportata a tutto il complesso e impressionante cerimoniale della morte che ci è stato tramandato non dalla cultura contadina (puramente orale) ma da quella scritta e, nel nostro caso, dagli uomini di chiesa istituzionalmente avversi a una cultura profondamente diversa dalla loro[231].

Legumi (soprattutto fave e ceci), minestre di cereali (di solito orzo), grano bollito e condito in salato o, ancora più spesso, in dolce, pani e dolci vari: sono questi i cibi che troviamo principalmente nelle «feste dei morti». Ancora Camporesi spiega:

I ceci si inseriscono nel rapporto vivi/morti, chicchi simbolici della vita che continua oltre la morte; così come la minestra e i dolci a base di uova nel pranzo battesimale indicavano l'analogia fra vita nuova, rinascita e trionfo sulla morte. La stessa funzione aveva il pane funebre; e come la luna - segno di morte e di rinascita, di crescita e di decrescita - il pane assumeva le forme tonde, allo stesso modo della piada e della tigella sulla quale venivano stilizzati quei simboli solari che nel mondo precristiano non erano rari anche sui coperchi delle urne cinerarie, emblemi della fecondità e della rigenerazione[232].

Il pane, che veniva un tempo distribuito ai partecipanti ai funerali e portato seco dai messi che andavano ad annunciare un decesso e a invitare alle esequie, è dunque visto come

magico talismano apotropaico, come sostanza vitale, simbolo della luce solare e dei grandi spazi luminosi cui è intimamente legata la potenza di tenere lontane le forze del buio, del sotterraneo, della morte.

Rappresenta una

immagine di fecondità, simbolo di parto, di nuove vite che sostituiranno quelle «mietute» (anche le metafore del linguaggio della morte sono tolte dal vocabolario della mietitura) dalla potenza opposta (che non necessariamente significa nemica), la morte; essa presiede all'equilibrio degli uomini e dei vegetali, all'alternanza fra vecchi e giovani: essa rinnova il corpo sociale come il campo, nella perenne danza di vecchiaia e di gioventù, di morte e di vita, di generazione e di disfacimento.

Dunque

il pane è simbolo della vita perpetuamente risorgente, del principio (seme) riproduttore, della continuità dell'esistenza e della profonda simbiosi fra l'umano e il vegetale [...], mentre la fava rappresenta il legame col mondo sotterraneo dei morti sentito nella duplice, sfaccettata e ambigua valenza di vecchio e di nuovo, di paura e di speranza, di serbatoio di ombre inquietanti e paurose ma anche come scrigno di energie fermentanti e inespresse e di vite nascoste. La fava è il cordone genitale, testicolo (fava secca) o membro (fava fresca o baccello), che conduce ai trapassati e agli antenati, al clan e ai segni totemici della tribù, in una catena di oggetti/simboli magico-sessuali che aggancia i padri ai figli, i nonni ai nipoti in una interminabile discesa genealogica esprimente l'eterna, ripetuta ma sempre rinnovantesi vicenda di generazione e di annullamento, di presenza e di scomparsa[233].

---

[230] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. 73.
[231] P. Camporesi, *La terra e la luna. Alimentazione folclore società,* Il Saggiatore, Milano 1989, p. 20.
[232] P. Camporesi, *La terra e la luna* cit., pp. 19-20.
[233] *Ibid.,* pp. 22-23.

E nella festa di San Martino un cibo tradizionale è costituito dalle castagne, mentre la data è intimamente legata alla prima spillatura del vino, perché proprio l'n di novembre viene indicato dalla tradizione come il momento esatto in cui la portentosa bevanda risulta pronta a essere bevuta, e ciò veniva (andava) fatto in abbondanza. È chiaro che tali usanze derivano principalmente da ovvie, pragmatiche motivazioni stagionali: è a tutti gli effetti il momento delle castagne, come a tutti gli effetti è il momento della prima spillatura dei vini. Ma non sfugge il richiamo, spesso presente, a una semiotica dell'alimentazione quale ci presentava Camporesi: una varietà di castagna è chiamata «marrone» così come, in alcuni dialetti, il testicolo; il vino è frutto del meccanismo misterioso e prodigioso della fermentazione, una «nascita» che avviene nel ventre scuro dei tini, ed è alimento vitale, tanto da essere, insieme al pane, divenuto alimento eucaristico. Nel *dōdekaēmeron* dedicato ai defunti, le libagioni e i banchetti vogliono anch'essi inneggiare alla vita che supera la morte, che ricomincia eternamente dai meccanismi e dai simboli della potenza generativa (pani, fave, «marroni»), che si manifesta come portentosa «fermentazione» di energia (il vino nuovo).

In Italia settentrionale, e sporadicamente in quella centrale (come in molte altre parti d'Europa), nel giorno di San Martino troviamo anche, come piatto tradizionale, l'oca (è chiaro che castagne e vino non bastano per un pranzo di festa: la carne è indispensabile). Siamo nel periodo della migrazione delle oche selvatiche, quindi nel tempo propizio per cacciarle, e questo elemento di ordine pratico può aver motivato l'usanza alimentare. Ma non mancano anche in questo caso interpretazioni di carattere mitico-simbolico. Cattabiani ricorda che l'oca era un animale sacro ai Celti come simbolo dell'aldilà e guida dei pellegrini, oltre che simbolo della Grande Madre dell'universo e dei viventi. Fa cenno poi a una leggenda che secondo qualcuno starebbe alla base dell'usanza gastronomica:

> Quando San Martino venne eletto per acclamazione vescovo di Tours - era il 371 - si nascose nelle campagne perché preferiva continuare a vivere come monaco. Ma uno stormo di oche rivelò con le sue grida il nascondiglio agli inseguitori[234].

Però, come osserva giustamente Giancarlo Baronti,

> in questo caso ci troviamo di fronte a una contaminazione della tradizione agiografica di san Martino, che avendo prepotentemente colonizzato un periodo del ciclo calendariale sicuramente già ricco di pratiche rituali e abitudini alimentari, ha dovuto «farsi carico» di queste ultime inserendole all'interno del suo complesso mitico-rituale. La tradizione orale ha quindi «lavorato» su un evento importante della vita del santo, la sua elezione a vescovo di Tours (370-71), riplasmandolo adeguatamente[235].

Cosa resta oggi di vivo e praticato, di compreso e condiviso, in questi linguaggi simbolici che parlano attraverso il cibo? Camporesi non nasconde una pessimistica disillusione:

> Sopravvivono i dolci rituali carnevaleschi, introvabili negli altri periodi dell'anno, alcuni dolci pasquali e,

[234] A. Cattabiani, *Lunario* cit., p. 340.
[235] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 75.

qua e là, i dolci per il giorno dei morti (gli spumini a forma di tibia di Città di Castello, quelli che in Romagna erano detti «ossi di morto»). Festa e dolce, dolce e resurrezione, dolce e morte tornano a coincidere. Ma, generalmente, codici e rituali alimentari sono saltati, le vivande hanno smarrito il loro valore di comunicazione simbolica, d'alfabeto muto e sotterraneo affidato ai sensi (il gusto e l'olfatto) che conducono nel profondo, all'anima odorosa delle cose. [...] La società delle macchine ha frantumato tutti i riti di passaggio e le loro proiezioni alimentari, elaborate dalla civiltà agraria pagano-cristiana[236].

Ma, provenienti da quella civiltà (per quanto svuotata di molti dei suoi contenuti, mutata, trasformata), in molti casi rimangono i simboli e i riti alimentari, i dolci e i cibi tradizionali che accompagnano anche le feste e le usanze dei primi di novembre. La Halloween italiana, così come la conosciamo e celebriamo oggi, non ha un «cibo tradizionale», se non il «dolcetto», quasi sempre anonimo e di produzione industriale, che si offre ai bambini questuanti; ma le feste dei morti e di San Martino che costituiscono il nostrano, anche se indiretto, *background* della «nuova» festa, li avevano e in molti casi li hanno ancora, e in abbondanza.

8. San Martino, la festa, i «cornuti».

Nel giorno di San Martino, chiusura del *dōdekaēmeron* celebrativo dei primi di novembre, come abbiamo già visto, si concentravano gli elementi più propriamente festivi: banchetti e bevute, chiassi, eccessi, a volte mascherate, sfilate di tipo carnevalesco con al seguito zucche, simboli di fertilità e fecondità fino a quello fallico. La festa ha visto in moti luoghi un declino, ma in altri rimane vivissima. Mircea Eliade scrive che gli «eccessi del festivo»

rappresentano una parte precisa e salutare nell'economia del sacro. Spezzano le barriere fra uomo, società, natura e dèi; aiutano la circolazione della forza, della vita, dei germi da un livello all'altro, da una zona della realtà a tutte le altre. Quel che era vuoto di sostanza si sazia: il frammento si reintegra nell'unità; le cose isolate si fondono nella grande matrice universale. L'orgia fa circolare l'energia vitale e sacra,

e quando questa «orgia» ha luogo nei momenti delle feste agrarie e di capodanno, il suo intento è ancora più chiaro:

Occorre rianimare la Terra, eccitare il Cielo, affinché la ierogamia cosmica [...] si svolga nelle migliori condizioni, affinché i cereali crescano e portino frutti, affinché le donne facciano figli, si moltiplichino gli animali,

e, cosa importante nel caso delle celebrazioni novembrine, «i morti possano saziare la propria vacuità con la forza vitale»[237].

Un altro elemento caratteristico della ricorrenza di San Martino è quello di essere indicata, in una larga fascia del nostro territorio nazionale (principalmente Liguria orientale, Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio, Campania, Abruzzo, Molise, con segnalazioni in Sicilia), come «festa dei cornuti», cioè dei mariti traditi dalle

[236] P. Camporesi, *La terra e la luna* cit., pp. 216-17.
[237] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* cit., p. 372.

consorti. Ciò dava e dà luogo a diverse forme tradizionali, dal semplice motteggio a cortei sul tema prevedenti la sfilata dei coniugati con tanto di copricapi cornuti, a vere e proprie forme, soprattutto in passato, di *charivari,* cioè del rituale per cui gruppi di giovani pubblicizzano e condannano esplicitamente coloro che si siano macchiati di comportamenti «devianti» rispetto ai dettami e ai valori tradizionali della comunità.

Nel nostro folklore abbondano le descrizioni di turbe di ragazzini che, nella sera della vigilia di San Martino o in quel giorno stesso, mettono in atto schiamazzi e beffe a danno dei presunti «cornuti». E non facciamoci ingannare dalle apparenze. Anche se non sono mascherati, anche se non gridano *Dolcetto o scherzetto?,* hanno in comune con i celebranti della Halloween odierna una cosa importante: impongono la propria presenza invadente alla comunità, come quelli non solo si divertono ma attuano pure un antico rito, come quelli tale rito lo attuavano originariamente, forse, in nome dei morti, diventandone i vicari (così come nelle questue).

Questo particolarissimo aspetto della festa di San Martino, dunque, può essere visto come una forma di *charivari* periodico e ampliato, che ha luogo nel momento dell'antico capodanno; è quindi una forma in data fissa delle «scampanate» che un tempo (e fino a pochi decenni fa) si facevano nei riguardi di chi trasgrediva arcaiche regole sociali e comportamentali, soprattutto in campo sessuale e coniugale, in particolar modo i vedovi che si risposavano, o le coppie che si univano in matrimonio in tarda età: rei i primi di far «inquietare» e recriminare il coniuge defunto che vede qualcun altro appropriarsi della persona che è stata sua, i secondi di non poter garantire, data l'età avanzata, fecondità e filiazione, e di non poter dare quindi alla comunità nuovi membri e ai defunti la possibilità di una «rinascita» nei propri discendenti; oltre che, ovviamente (in una dinamica che nel tempo portò da intenti originariamente mitico-rituali ad altri più marcatamente - e quasi esclusivamente - di ordine sociale o psicosociale) di mettere in crisi le «norme non scritte» relative alle forme di comportamento e di convivenza nelle comunità[238].

Per San Martino, dunque, i partecipanti allo *charivari* non solo intendono difendere regole tese alla salvaguardia del fragile e complesso equilibrio sociale, importante per il buon funzionamento della comunità, ma mettono in atto anche la drammatizzazione rituale dell'intervento dei defunti che reclamano il rispetto di norme di carattere «religioso»; e si osservi al proposito che, nelle più antiche testimonianze relative allo *charivari,* troviamo che i partecipanti erano mascherati. Durante tali riti, anche nelle epoche più recenti, chi schiamazzava sotto le finestre delle coppie ritenute in qualche modo irregolari pretendeva, per cessare la vessazione, il pagamento simbolico di un riscatto (di solito cibo e vino), in una forma particolare di questua rituale.

---

[238] Sulle varie interpretazioni e informazioni relative allo *charivari* nelle sue diverse forme e occasioni, che meriterebbero una lunga trattazione qui non possibile, vedi fra gli altri G.C. Pola Falletti di Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche: loro origini,* Comitato di difesa dei fanciulli, Torino 1939-42; ID., *La Juventus attraverso i secoli,* Bocca, Torino 1953; C. Ginzburg, *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia* cit.; N. Zemon Davis, *Le culture del popolo*, Einaudi, Torino 1980; *Le charivari,* Actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977, publiés par J. Le Goff et J.-C. Schmitt, Ehess-Mouton, Paris-La Haye-New York 1981; E.P. Thompson, *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi dì antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento,* Einaudi, Torino 1981, pp. 137-80; H. Rey-Flaud, *Le charivari. Les rituels fondatnentaux de la sexualité,* Payot, Paris 1985; Y.M. Bercé, *Vesta e rivolta,* Pellegrini, Cosenza 1985; F. Castelli (a cura di), *Charivari. Mascherate dì vivi e di morti,* Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004; M. Fincardi, *Derisioni notturne. Racconti di serenate alla rovescia,* Spartaco, Santa Maria Capua Vetere 2005.

Ma perché a San Martino, reminiscenza di un antico capodanno o meglio del suo giorno di chiusura, era messo in atto questo *charivari* teso a segnalare e condannare l'infedeltà coniugale? La risposta è che, nel momento di rinnovamento dell'anno, e quindi di rinnovamento del tempo, occorre anche rinnovare la comunità mediante la sua purificazione, e quindi mediante l'eliminazione dei mali e dei peccati, che in questo caso passa, come avviene anche in altre occasioni, attraverso la loro pubblica denuncia. Scrive in proposito Paolo Toschi che

> uno dei principi fondamentali a cui si ispira l'inizio di un ciclo annuale o stagionale è quello di eliminare il male di cui tutta la collettività si è caricata durante il periodo di tempo che scade in quel giorno. E una delle forme più comuni di tali eliminazioni è la denuncia pubblica dei peccati, delle malefatte, di tutte le infrazioni alla legge morale e alla convenienza sociale, di cui si sono macchiati i singoli componenti la comunità. In genere, ciò si attua col «testamento di Carnevale», in cui Carnevale morente, prima di essere dato alle fiamme sotto forma di lasciti simbolici e di buoni consigli, rivela tutte le magagne e le illegalità di cui si è resa colpevole la cittadinanza, a cominciare da coloro che l'amministrano. Un bersaglio speciale è costituito dalle relazioni coniugali, il cui buon andamento è di così grande importanza per il regolare sviluppo della vita associata[239].

E la denuncia pubblica dei «mali» relativi alla sfera coniugale avviene in molti luoghi, oltre che nel Carnevale, proprio (e principalmente) per San Martino, quando vengono presi di mira i «becchi».

L'adulterio, bersaglio privilegiato delle chiassose forme di condanna pubblica messe in atto nella notte tra 10 e 11 novembre, era considerato un peccato grave, non solo perché poteva creare tensioni nella comunità, che invece doveva avere la propria forza nella coesione, ma anche perché, in un ambito religioso in cui si pensava che i morti tornassero a rinascere nei propri discendenti, una nascita «irregolare», frutto di una relazione adulterina, avrebbe negato agli antenati del marito tradito tale possibilità, offerta così invece, impropriamente, agli antenati del seduttore.

Venivano colpiti non tanto le mogli infedeli, quanto i mariti «cornuti», perché i riti di cui stiamo parlando erano nati in un ambito sociale e soprattutto culturale che, discriminando l'elemento femminile, sottolineava i doveri di virilità e di controllo da parte dell'elemento maschile della coppia. Ma non solo: motivazione ancora più importante è che la pubblica riprovazione dei «cornuti» avveniva nel momento di un capodanno agrario, quando si erano appena effettuate le semine e si pregava per il loro buon esito, e per quello altrettanto importante delle nascite nelle stalle; nel momento, dunque, di una celebrazione della fertilità e fecondità. Orbene, a incarnare simbolicamente una negazione della fecondità stessa, nel caso di tradimento coniugale, sono non le adultere, che si trovano a poter concepire e partorire comunque, quanto i loro mariti, il cui seme rischia di essere disperso, infruttuoso, a vantaggio del seme altrui, in una manifestazione «irregolare» dell'ordine delle cose.

In un contesto mitico, religioso e rituale quale quello a cui stiamo facendo riferimento, il marito tradito veniva dunque a impersonare una negatività che andava combattuta, tanto da trasformare i «cornuti» in capri espiatori. La punizione a loro inflitta avveniva non solo su un piano rituale e concreto, cioè con lo *charivari,* ma anche su un piano mitico, immaginario. La tradizione romagnola, ad esempio (come

[239] P. Toschi, *Invito al folklore italiano cit*., pp. 373-74.

vedremo meglio più avanti), vuole che i «cornuti», nella notte di San Martino, chiamati fuori dalle case a gran voce da ragazzini urlanti, fossero costretti a raggiungere la «fiera dei becchi», cioè luoghi isolati e ampi della campagna, e qui a subire una specie, di caccia che li costringeva a una fuga disperata per tornare a casa: ma solo in spirito, perché i loro corpi sarebbero rimasti a dormire nei loro letti. Di tale corsa immaginata avveniva poi una trasposizione su un piano concreto in vere gare podistiche che contrassegnavano l'aspetto ludico del giorno di San Martino.

«Corse dei cornuti» del resto si tenevano, nella realtà o nell'ironico immaginario collettivo, in diverse parti dell'Italia centrale. Ne dà ampia testimonianza, relativamente all'Umbria, Giancarlo Baranti, che però esclude, in questa come in altre forme tradizionali della festa di San Martino, ogni elemento oppositivo, ogni forma di vero antagonismo.

> Nel giorno di San Martino - scrive - la finzione rituale fa inverare le massime del senso comune subalterno che affermano come fatto incontrovertibile che tutti coloro che si trovano nella condizione di poter essere ingannati, cioè coniugati e fidanzati, in realtà lo sono effettivamente. Il quadro complessivo che emerge in relazione ai cortei, alle processioni o alle corse connesse al rapporto tra san Martino e i corni non è sicuramente quello di riti che tendono a rappresentare la conflittualità, la divisione, l'emarginazione e la stigmatizzazione del diverso, ma proprio l'esatto contrario[240].

Nessuno *charivari,* dunque, ma solo una forma condivisa di allegro motteggio.

Pur tenendola in considerazione, non ci sentiamo d'accordo con tale visione, che tra l'altro si basa in gran parte, o almeno così ci pare di capire, sulle risultanze di interviste realizzate negli ultimi anni, quando cioè il senso e il carattere di queste tradizioni si sono da tempo scoloriti, trasformati se non del tutto perduti. E comunque lo *charivari,* nella maggior parte dei casi e soprattutto nella sua forma originaria, non era finalizzato semplicemente a significare o a suscitare fenomeni «oppositivi», anzi voleva, attraverso la pubblica denuncia e quindi la conseguente «espiazione» di quelle che venivano viste come colpe o trasgressioni, ottenere una ricomposizione delle fratture nell'ordine «regolare» delle cose, con una reintegrazione dei «rei» che passava attraverso il rito previsto da una cultura da tutti conosciuta e condivisa.

Che però di *charivari* si trattasse, nel caso dei chiassi operati a San Martino nei confronti dei «cornuti», ci pare innegabile, così come dall'esame delle fonti appare altrettanto innegabile che le vittime di tali manifestazioni non sempre le vivessero come un simpatico e reciproco gioco; era vero anzi, come scrive Camporesi, che «la parata dei "becchi" della festa di San Martino rimase a lungo la più popolare e temuta forma di controllo e di satira espressa dalla comunità del villaggio»[241]. Lo stesso Baronti afferma che cortei giovanili schiamazzanti attraversavano i borghi «ricordando a tutti, *non senza spiacevoli conseguenze* [il corsivo è nostro], gli obblighi connessi alla celebrazione del santo»[242]. Le cronache cittadine sui giornali ravennati della fine dell'Ottocento trattano frequentemente di situazioni altamente

---

[240] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 46.
[241] P. Camporesi, *Forme di vita e modelli culturali,* in *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Vita di borgo e artigianato,* Silvana Editoriale, Milano 1980, pp. n-41: 16.
[242] [54] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 365.

conflittuali create dalle notturne chiamate dei becchi[243]; e Paolo Toschi, il grande folklorista romagnolo che negli anni della giovinezza aveva attivamente partecipato, con i propri amici e coetanei, alle «gazzarre» di quella notte dipingendo corna sui muri e sulle porte delle case dei sospetti mariti traditi, testimonia:

> Compiuto il misfatto, svicolavamo via di gran corsa, perché guai se qualcuno degli... indiziati ci avesse colto di sorpresa: c'era da buscare, se non proprio una coltellata, certamente una *fracòt d'hòt,* una bella scarica di legnate[244].

A Pescasseroli, in Abruzzo, fino a una cinquantina di anni fa «i bambini, guidati da qualche adulto, con delle grosse campane in segno di scherno si aggiravano vicino alle abitazioni di coloro che in paese erano considerati vittime di adulterio», e ciò «creava un clima di tensione»[245].

Ancora relativamente a questa forma di *charivari* in Abruzzo, Emiliano Giancristofaro scrive che «spesso tutto finiva a "bicchierate" di vino, ma anche a risse e coltellate»[246]. Per quanto riguarda Roma, Giggi Zanazzo testimonia agli inizi del secolo scorso che l'usanza suscitava irate e violente reazioni da parte di chi ne era colpito, tanto che «spesso spesso ce scappava l'ammazzato»[247]. E la serie degli esempi potrebbe continuare.

Riassumendo...

Come abbiamo visto (e come vedremo ancor meglio nei capitoli che seguono), tutti gli elementi della celebrazione di Halloween, nella forma riscontrabile oggi negli Stati Uniti e in varie altre parti del mondo, erano da tempo immemorabile presenti nel nostro folklore relativo ai giorni che vanno dalla vigilia di Ognissanti al giorno di San Martino.

Innanzitutto quelli denotanti che tale momento del calendario era stato, in qualche epoca o in particolari zone, un vero e proprio capodanno, e ovunque e sempre un importantissimo spartiacque stagionale, quello in cui sono terminati tutti i raccolti, si ultimano le semine, avviene la vinificazione e, laddove si hanno bestie al pascolo, queste vengono ricondotte ai loro ricoveri. Ce lo dimostrano i vari usi civili e giuridici tradizionali: scadenza dei fitti e dei contratti, delle locazioni contadine; poi l'uso delle strenne, le divinazioni, lo *charivari* periodico e soprattutto la credenza in un corale «ritorno dei morti».

A questa credenza, in larga parte, sono legate le forme celebrative più note ed evidenti. Se nella festa di Halloween bambini mascherati girano per le case a chiedere dolci, in tutte le regioni italiane in quei giorni, ugualmente, bambini, o poveri, o particolari categorie di persone, tutti «vicari» dei morti stessi, questuavano. Erano largamente praticate anche forme di questua passiva, tramite offerte di cibi, pranzi,

---

[243] Cfr. E Baldini, *Alle radici del folklore romagnolo,* Longo, Ravenna 1986, p. 172.
[244] P. Toschi, *Invito al folklore italiano* cit., p. 372.
[245] A.T. Neri, *Feste tradizionali a Pescasseroli,* Synapsi, Sulmona 2002, p. 86.
[246] E. Giancristofaro, *Totemdjje* cit., p. 92.
[247] G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma,* Soc. Tipografico-Editrice Nazionale, Torino-Roma 1908, pp. 117-18.

regali.

I bambini oggi sono mascherati principalmente in modo orrifico. Impersonano le creature dell'aldilà, inferiche, i morti. Esplicitamente anche in passato i bambini italiani, mascherati o meno, la questua la conducevano in nome dei defunti, così come facevano i poveri.

Un corredo tipico della festa odierna sono le zucche svuotate e intagliate a rappresentare un teschio o comunque un viso grottesco. Anche tale usanza, tra Ognissanti e San Martino, era diffusa in molte località nostrane, e ben prima che gli emigrati delle isole britanniche introducessero la pratica negli Stati Uniti (in qualche sito Internet abbiamo visto addirittura circolare l'ipotesi che siano stati gli emigrati italiani ad avere contribuito a introdurre negli Usa l'uso simbolico-rituale delle zucche svuotate e intagliate).

Nella celebrazione contemporanea, altro corollario dell'evento sono i riferimenti a un clima di paura, ovviamente stemperata nella finzione e nella *fiction* vera e propria. C'è dunque l'abitudine di raccontare storie terrificanti, di guardare film horror, di allestire addobbi che vogliono inquietare e far rabbrividire. In passato, quando era diffusissima la credenza nella possibilità che schiere di morti implacati, pericolosi e inquieti potessero circolare nella dimensione terrena e irrompervi soprattutto in determinati momenti dell'anno, proprio questo periodo vedeva tali timori acuirsi e «materializzarsi» in tradizioni riguardanti processioni e messe dei morti, e in generale in una loro fitta e libera circolazione, nelle forme più temute e in quelle, mitico-rituali, che prevedevano il ritorno degli Antenati nelle loro case e conseguenti pratiche di accoglienza nei loro confronti.

Oggi intorno alla questua dei bambini e al «clima horror» si muove, contemporaneamente, un clima di festa, che si manifesta in cene con amici, in serate a tema nei locali o addirittura nelle piazze, fino a vedere interi paesi coinvolti in celebrazioni multiformi e collettive. Anche in passato, soprattutto nel momento di chiusura del *dōdekaēmeron* celebrativo, cioè nel giorno di San Martino, la festa era di rigore.

Per concludere, questa «nuova festa», che è riuscita, nel giro di pochi anni, a conquistare tutto il nostro Paese con una rapidità e una capacità di penetrazione impensabili, in verità di nuovo ha ben poco: anche se il suo odierno successo deriva certamente da un punto lontano più nello spazio che nel tempo, non si può non osservare che, a conti fatti, in larga parte essa finisce per essere, da noi, una ripresa di tradizioni che si erano abbandonate, dimenticate o in qualche modo snaturate.

Chi grida allo scandalo asserendo che la celebrazione di Halloween non avrebbe nulla a che fare con il nostro Paese e le nostre tradizioni, anzi ne sarebbe completamente estranea, non è dunque nel giusto. Perché, come abbiamo fin qui affermato, per forma e significati essa in realtà è unita da fili robustissimi al nostro passato e pure a un contesto folklorico del presente (in diverse zone d'Italia le ritualità a cui facciamo riferimento non si sono mai interrotte).

Infine, vorremmo mettere in rilievo un fatto: oggi i bambini e i giovanissimi del nostro Paese si sono entusiasticamente appropriati (o meglio riappropriati) di questa festa, e in questo modo sono tornati a essere protagonisti di una celebrazione folklorico-rituale, dopo che, per vari motivi che qui sarebbe lungo affrontare, non

avevano quasi più l'abitudine e la possibilità di essere al centro delle questue della mattina di Capodanno, del clima magico dell'Epifania, o di forme vive e sentite del Carnevale.

Semmai, sarebbe bello e utile aggiungere al loro entusiasmo e al loro divertimento una maggiore «consapevolezza» rispetto a ciò che stanno facendo e rappresentando.

Questo libro vorrebbe anche perseguire tale intento.

Parte quarta

Prima che si chiamasse «Halloween» Viaggio nelle tradizioni italiane

Introduzione al viaggio

I materiali presentati in questo viaggio nelle tradizioni italiane sono il frutto di un'ampia ricerca: i testi consultati, oltre che citati in nota, sono elencati nella bibliografia finale. Abbiamo fatto ricorso, con le opportune cautele, anche a contributi pubblicati on line, consultati tra il dicembre 2005 e il giugno 2006, contributi talvolta effimeri che perciò non abbiamo inserito nella bibliografia.

Nonostante la ricerca sia stata accurata, sicuramente sono sfuggiti alla nostra attenzione materiali presenti in pubblicazioni locali difficilmente accessibili. A questo fatto potrebbe essere imputabile la povertà di documentazione relativa ad alcune regioni, ma è più probabile che essa dipenda dall'effettiva assenza di studi folklorici o, ancora più verosimilmente, dalla scarsità di usanze e credenze relative al tema da noi studiato.

Nel presentare il repertorio delle tradizioni nelle regioni italiane abbiamo spesso scelto di proporre interi brani dei saggi consultati, per offrire ai lettori e agli studiosi l'accesso diretto alle fonti.

La limitata documentazione riguardante la Valle d'Aosta e il Molise è stata unita rispettivamente a quella del Piemonte e dell'Abruzzo. Viceversa si è dedicato un capitolo alla Romagna, che vanta un'autonoma e illustre tradizione di studi folklorici. Nel capitolo relativo al Friuli e alla Venezia Giulia abbiamo aggiunto le usanze e credenze proprie delle popolazioni italiane dell'Istria e della Dalmazia.

Ci preme evidenziare che le usanze e credenze relative al periodo che va da Ognissanti a San Martino hanno una ricchezza e complessità particolare sia nelle regioni settentrionali sia in, quelle del versante adriatico, nonché in Sicilia e in Sardegna; mentre le regioni del versante tirrenico presentano un quadro più modesto. Le ragioni di questa situazione sono da individuare nella complessa storia degli insediamenti umani e dei contatti e degli scambi, soprattutto culturali, tra le diverse popolazioni che nel corso dei secoli sono state presenti in Italia. Questo libro intende offrire ai lettori, e in particolare agli storici, materiali e suggerimenti per una riflessione in proposito.

i. Piemonte e Valle d'Aosta

Sono numerosi, in Piemonte e Valle d'Aosta, gli elementi che equiparano le feste del *dōdekaēmeron* novembrino a un *capodanno,* o perlomeno a un importante momento di passaggio. Usuali quelli che segnalano il giorno di San Martino come quello in cui scadevano i contratti agrari, e quindi si effettuavano i traslochi delle famiglie mezzadrili[248]. In diverse aree anche i garzoni, che erano stati assunti il primo di marzo per aiutare i coloni nei più importanti lavori agricoli, venivano «licenziati» in tale data[249].

Un segno di «capodanno» o di momento determinante di passaggio si può altresì cogliere nel fatto che, nei giorni dall' 1 all' 11 novembre, si mettessero in atto pratiche e potenzialità divinatorie. Grimaldi segnala che nel giorno di San Martino «s'intravvede l'esito dell'annata agraria»[250]. Ancora più importante il fatto che in Val d'Ossola i defunti ritornanti alla dimensione terrena e alle loro case nella notte del 2 novembre venissero ritenuti vaticinanti, nel momento in cui si sedevano alle tavole lasciate imbandite: «Parlavano fra loro, predicendo l'avvenire dei propri congiunti: ma guai all'incauto che osasse nascondersi per spiare i loro segreti, perché il futuro deve rimanere oscuro ai mortali»[251].

Questa potenzialità di predizione è possibile non solo perché nell'immaginario collettivo i morti hanno una visione larga degli eventi, compresi quelli futuri, ma anche perché avviene in un periodo di «tempo magico», quello di un «capodanno», in cui le barriere dimensionali e temporali sono annullate o alterate. Altrove in Italia il divieto di ascoltare esseri profetizzanti, che se trasgredito porta alla disgrazia, lo troviamo collocato in diverse altre date manistiche (periodo Natale-Epifania, giorno di Sant'Antonio Abate eccetera).

Diffusissimi in tutta l'area in questione erano, nei primi giorni di novembre, i *riti dì accoglienza* messi in atto per il ritorno dei defunti.

In Val d'Aosta, nella notte tra l'1 e il 2 del mese, o in quella precedente, si usava vegliare davanti ai fuochi e, prima di andare a dormire, lasciare sulle tavole pietanze per i defunti che si credeva sarebbero arrivati a visitare le loro vecchie dimore[252]. Si pensava che, se non si fosse ottemperato a ciò, le anime dei morti si sarebbero adirate: «Dimenticando tale premurosa sollecitudine si correrebbe il rischio di provocare, da parte di queste ultime, un fragoroso *tzarivàri* (cioè *charivari)»*[253]*,* ovvero una chiassosa riprovazione. Scriveva nel 1917 Estella C anziani:

---

[248] Vedi P. Grimaldi, Tempi grassi, tempi magri. Percorsi etnografici, Omega, Torino 1996, p. 204; G.L. Bravo, Feste, masche, contadini cit., p. 62; E. Bassignana, Il tempo della memoria. Giorni e mesi nella tradizione in Piemonte, Friuli & Verlucca, Ivrea 1998, p. 77; D. Cane e C. Santacroce, C'era una volta a Viù. Feste, lavori e credenze nel corso dell'anno e della vita, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997, p. 99.

[249] P. Grimaldi, *Il calendario rituale contadino* cit., p. 211.

[250] ID., *Tempi grassi, tempi magri* cit., p. 204.

[251] E. Sormani, *Val d'Ossola,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. ll patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale,* Sansoni, Firenze 1972, pp. 164-69: 167.

[252] In http://www.intrage.it/rubriche/culturaetempolibero/halloween/f__italia/index.shtml

[253] C. Grassi, *Valle d'Aosta,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 169-76: 170.

La vigilia della festa di Ognissanti si pongono nelle case dei secchi d'acqua, affinché le anime dei trapassati possano entrare a visitare la casa. Vi è chi mette anche delle vivande sulla tavola;

se ciò non viene fatto, i morti faranno sentire la loro ira facendo scuotere i secchi[254].

Relativamente al Piemonte in generale scriveva De Gubernatis nel 1890:

Nel giorno di Ognissanti [...] è sempre vivo il costume che si raccolgano a sera insieme tutti i parenti a recitare il rosario e cenare con le castagne. Finita la cena, non si levano le mense: lasciasi invece la tavola imbandita col resto delle vivande avanzate dalla cena. La notte, dicesi, verranno i poveri morti a cibarsene[255].

La Canziani:

La notte precedente la festa d'Ognissanti i morti escono dalla loro tomba per ritornare a vedere il loro focolare. In quel di non bisogna spazzare le camere, perché il movimento della scopa potrebbe far loro del male e persuaderli ad andarsene. Si prepara per essi una tavola, colla sua tovaglia e i suoi piatti. Un contadino che non voleva prestar fede a questo ritorno delle anime dei trapassati si appostò dietro la porta con un lungo coltello; la mezzanotte, tredici persone morte, vestite di bianco, entrarono per la porta e si assisero a tavola e il contadino sentiva lo scricchiolio delle loro ossa. Come ebbero finito di cibarsi, le anime si mossero per uscire e il contadino immerse il coltello nel dorso di quello che lasciò ultimo la stanza. Il colpito si voltò, guardò fisso il contadino e in aria di sfida gli disse: «Voi solo potrete liberarmi di questo coltello. Siate maledetto! ». L'anno dopo quei morti riapparirono e il contadino estrasse il coltello dal dorso del morto e la mattina seguente diventò pazzo[256].

Anche Bassignana scrive che secondo la tradizione i trapassati tornavano a riposare nei loro giacigli, e che

non bisognava scopare nulla fuori dalla soglia, per non allontanare inavvertitamente qualche anima, né andarsi a coricare dopo pranzo, per evitare di trovarsi nel letto con un defunto che stava riposando[257].

E ancora:

Le notti dei Santi e dei Morti non bisognava uscire di casa per nessun motivo, onde evitare spiacevoli incontri. Ovviamente non mancano, in ogni paese, i racconti di chi aveva osato sfidare il divieto, sempre con esiti nefasti. Per esempio, si racconta di un giovane di Montaldo Torinese che si appostò all'uscita del cimitero e, per dimostrare agli amici il suo coraggio, rubò il copricapo a un morto. Per tutto il giorno successivo fu però perseguitato da una voce sepolcrale che intimava: *«Rendme 'l mè barëtin, rendme 'l mè barëtin!* ». Terrorizzato il ragazzo tornò alla sera nei pressi del cimitero e, quando vide un morto avanzare a capo scoperto, rapido gli restituì il copricapo; di sicuro, da allora si guardò bene dal tormentare le anime. Un altro racconto, che è possibile ascoltare con diverse varianti marginali, è quello di chi, come prova di coraggio, si offre di andare a piantare un chiodo sulla porta del cimitero la notte dei Morti. Il malcapitato di turno, però, inavvertitamente inchioda anche un lembo del tabarro, l'ampio mantello dei contadini e, voltandosi per andarsene, si sente trattenere da dietro, morendo sul colpo per lo spavento[258].

In Val d'Ossola le famiglie si recano in visita al cimitero

---

[254] E. Canziani, *Piemonte,* versione dall'inglese di E. Sacchi, Hoepli, Milano 1917, p. 99.
[255] [8] A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri* cit., p. 109.
[256] E. Canziani, *Piemonte* cit., p. 140.
[257] E. Bassignana, *Il tempo della memoria* cit., p. 78.
[258] E. Bassignana, *Il tempo della memoria* cit., p. 78.

abbandonando discretamente le case, perché le anime dei trapassati possano rifocillarsi a loro agio, e il suono delle campane annuncia il ritorno della processione, affinché i commensali possano ritirarsi in tempo[259].

Nel Canavese, secondo una testimonianza della fine dell'Ottocento,

credono che, nella notte precedente alla Commemorazione dei morti, i defunti vadano a riposare nei letti dei parenti; onde costoro, per quella sera, hanno la cura di mettere i letti nel miglior assetto[260].

A Samone di Ivrea, usanza registrata ancora nel 1977,

la sera della vigilia dei Morti, dopo cena, prima di andare a letto, si imbandiva la tavola per un defunto assai caro. Venivano preparati i piatti preferiti dal morto. Durante la notte esso scendeva e se ne cibava[261].

In Val di Susa, secondo uno scritto del 1962, le persone

si recano in chiesa a recitare il Rosario e l'Ufficio dei morti. Prima però accendono in cucina un lumino a petrolio che arderà tutta la notte e lasciano un piatto di castagne sul tavolo[262].

Dello stesso anno una testimonianza che riguarda Chiavazza, vicino a Biella, dove ogni famiglia

lascia sulla tavola apparecchiata un piatto di castagne lesse, un fiasco di vino, e tanti bicchieri quanti sono i propri morti, che, secondo un'antica credenza, tornano in quella notte a casa[263]

Ma in tutto il Biellese vigeva l'usanza di lasciare sul tavolo, in quella notte, vino, castagne e altri cibi per i defunti[264], che tornavano sfilando in processione:

Il contadino e il montanaro non amava, nei tempi andati, di farsi trovare fuori a mezzanotte in quella ricorrenza, e se era costretto a farlo si ritraeva a camminare a lato della strada o del sentiero, perché in mezzo passavano i «ritornanti», affrettava il passo, si faceva il segno della Croce ed aveva l'impressione e l'illusione di vedere ardere una sequela di fiammelle[265].

Anche in Valsesia, secondo una testimonianza della fine dell'Ottocento, ai riti di accoglienza si accompagnavano la necessità di precauzioni e seri timori: occorreva, nella notte tra 1 e 2 novembre,

lasciare aperta la casa alle anime degli antenati; preparare loro cibo e bevande, ed un buon fuoco; più un coltello, con avvertenza di non infiggerlo nel pane. Un tizio che contravvenne a questo avviso fu trovato al mattino stecchito col coltello nella gola[266]:

---

[259] E. Sormani, *Val d'Ossola* cit., p. 167.
[260] G. Di Giovanni, *Usi credenze e pregiudizi del Canavese,* Pedone Lauriel, Palermo 1889, p. 135.
[261] G.D. Zucca, *Intorno ai mangiari rituali di Castellazzo e dintorni,* in «La Ricerca folklorica», n. 26 (ottobre 1992), pp. 107-29: 125.
[262] M. Caroselli, *Usi e costumi d'Italia,* Gastaldi, Milano 1962, p. 19.
[263] *Ibid.,* p. 20.
[264] Vedi in V. Majoli Faccio, Note comparative di alcune tradizioni abruzzesi con quelle di altre regioni d'Italia e di altre nazioni, in «Lares», XXV (1959), pp. 414-19: 419, e in., L'insidia del meriggio. Il Biellese nelle sue tradizioni, IerieOggi, Biella 1997 (1° ed.: Cappelli, Bologna 1953), p. 259.
[265] V. Majoli Faccio, *L'insidia del meriggio* cit., p. 260.
[266] [P. Pes], *Credenze popolari della Valsesia raccolte per la maggior parte in Riva Valdobbìa* [1ª parte], in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 69-74: 71 ; l'autrice, Paola Pes, è indicata col solo titolo nobiliare di «Marchesa di Villamarina».

il pane, il cibo per eccellenza, sacro anche ai defunti, non andava dunque «ferito» senza rispetto. La stessa credenza e lo stesso aneddoto sono ricordati nel 1926 da Alessandro Visconti, che commenta:

Perché i morti sono vendicativi: c'è un misto di buono e di cattivo nell'anima del morto, una confusione si fa nella psiche popolare fra il «genius» e il «lemur»; tra il buono e il cattivo [...]. Le anime dei morti - detto in generale - possono far del bene come del male secondo il momento e la loro irritabilità più o meno accentuata[267].

Nella zona di Viù, mentre i vivi mangiavano la *bagna càuda* e le *testagne brusataje* (caldarroste), si predisponevano cibi anche per i trapassati; si faceva infatti una minestra di cavoli e di notte la si metteva fuori dalla finestra « affinché i morti potessero mangiarla anche loro»[268]; testimonianze più o meno simili riguardano diverse altre zone della regione[269].

In Monferrato (1886):

Nel giorno dei morti non si deve andare per tempo a lavorare, perché altrimenti i morti se ne vendicherebbero. Le donnicciuole a Carpeneto rifanno il letto per tempo, perché i morti vadano a riposarvisi, e dicono che in quella notte i morti sotto forma di fiammelle girano intorno alla casa dei loro cari[270].

Sempre in Monferrato

si ricorda che in qualche paese c'era addirittura l'usanza di dormire sulla sponda del letto, rannicchiati in uno stretto spazio, quella notte, per lasciarne una parte ai morti che tornavano[271].

A Castellazzo di Alessandria «si usava ancora tra le due guerre mettere nel camino un grosso ceppo per la notte la sera della vigilia dei Morti»: si pensava che i defunti sarebbero venuti a scaldarsi[272]. Sempre in questa località, i dolcetti tipici della ricorrenza erano gli *os d'mort,* gli ossi di morto[273].

In tutto il Basso Piemonte

un tempo, nella notte tra il primo e il due novembre, le famiglie, dopo avere consumato il pasto e recitato il rosario, lasciavano il tavolo apparecchiato con vino e castagne per rifocillare i defunti che ritornano a visitare le case [...]. A volte si lasciavano liberi anche i letti perché potessero riposarsi[274];

era così a Viguzzolo (Alessandria), dove «si preparava la mensa con tanti piatti quanti erano i defunti [della famiglia]»[275], a Vernate (Cuneo), nelle colline del Monferrato e in altre località, in cui nel Giorno dei Morti (e a volte per un'intera settimana) si confezionava per i conviti dei defunti la *cisrà,* una minestra di ceci

[267] A. Visconti, *I lombardi,* Trevisini, Milano [1926], pp. 79-80.
[268] D. Cane e C. Santacroce, *C'era una volta a Viù* cit., p. 99.
[269] Per Pinerolo, vedi C. Corrain e P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici* cit., p. 232; per il Cuneese, A. Olmo, *Cuneo,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 118-25: 124.
[270] G. Ferrara, *Superstizioni, usi e proverbi monferrini*, Pedone Lauriel, Palermo 1886, p. 35
[271] In http://www.ilmonferrato.info/tradizi.htm
[272] G.D. Zucca, *Intorno ai mangiari rituali* cit., p. 125.
[273] *Ibid.,p.* 118.
[274] G.L. Bravo, *Feste, masche, contadini* cit., pp. 61-62.
[275] V. Teti, *Le perle della memoria,* 50 e più Ed., Roma 1990, I, p. 37.

neri[276]. A Piercarlo Grimaldi, in una sua ricerca sul campo condotta tra Cuneese, Langa e Monferrato, scrive:

All'inizio di novembre i vivi visitano il cimitero e i defunti ritornano dall'oltretomba. La notte tra l'uno e il due novembre le campagne si popolano di schiere di morti che vagano per le vie dei paesi. In alcune zone le famiglie mettono un lume acceso sul davanzale della finestra affinché le anime dei defunti ritrovino la loro casa. Quasi tutti gli intervistati ricordano che una parte del pasto serale non veniva consumata per lasciarla ai morti che passavano a rifocillarsi. Nella montagna di Sampeyre questa processione notturna delle anime dei morti aveva un nome: *Er curs.* Rumori sospetti, luci e bagliori particolari nella notte venivano interpretati come la presenza fisica, il corteo dei morti. D'altra parte il buio notturno nelle nostre campagne è sempre associato alla presenza di masche, streghe, anime, esseri fantastici, ecc.[277].

Secondo quanto riferito da un'anziana testimone sempre al Grimaldi, in Val Maira la sera di Ognissanti si consumava una minestra di cavoli, avendo cura di farne in più per i morti che sarebbero venuti a mangiarla durante la notte; serviva una minestra perché i defunti, molti dei quali «già senza denti», non avrebbero potuto cibarsi di pane o di altri alimenti da masticare[278].

In un'altra ricerca sul campo effettuata tramite interviste ad anziani in Piemonte, Grimaldi si sofferma ancora diffusamente, e suggestivamente, sui riti di accoglienza nei giorni dedicati ai morti:

Verso sera [dell'1 novembre] si ritorna a casa ed ha inizio una delle notti più magiche dell'anno. La campana della parrocchia comincia a suonare ad intervalli prestabiliti, in un crescendo che termina a mezzanotte. Alcuni sostengono «che suonasse a morto per tutta la notte». «Era un suono funebre: due colpi commemoravano le donne, tre gli uomini; questo suono da morto invitava a stare ritirati», racconta un anziano contadino. «In quella notte si diceva che non si doveva uscire di casa perché i morti facevano la processione e non si doveva intralciargli la strada. Si andava a dormire dopo di avere detto il rosario e si lasciava il tavolo apparecchiato con castagne e fagioli cotti per i morti che sarebbero ritornati nella loro casa». «Alla finestra si lasciava un lumino acceso che doveva indicare ai morti la strada del ritorno». Il paese veniva dunque posseduto dalla processione dei defunti che sfilavano per le vie, per ritornare una notte all'anno alla loro casa. «Non uscivamo di casa in quella notte per non incontrare i morti per strada» sostiene un anziano contadino. All'alba la famiglia contadina si alzava per lasciare liberi i letti alle anime che dovevano riposarsi [...].

Gli anziani di Mongardino [in provincia di Asti] ricordano ancora con quanta drammaticità da bambini vivevano questa particolare ricorrenza. Racconta Tullia Porcellana: «Quando noi eravamo bambini nostra mamma lasciava le castagne per i morti. Poi al mattino si alzava un po' più presto e le ritirava. Quando ci svegliavamo ci diceva: "Guarda, i morti sono venuti, sono passati dalla porta, hanno mangiato tutto, hanno qui, hanno là...", poi, quando eravamo proprio spaventati, un bel momento tirava fuori i piatti di castagne e tutti insieme si rideva e poi le mangiavamo. Ma intanto ci eravamo spaventati ben bene».

Oltre alle castagne, il piatto tipico di questi giorni particolari era la zuppa di ceci. Racconta Giuseppe Baino che «si andava a messa e poi si facevano cuocere i ceci perché nel giorno dei morti bisognava mangiarli e poi nel pomeriggio si andava a seminare un po' di grano». La semina in questo giorno particolare è senz'altro una pratica rituale importante per la fortuna della prossima annata agraria. È forse possibile stabilire un nesso tra presenza dei morti e semina del grano: un ritorno simbolico alla terra, alla natura[279].

Numerose sono anche le testimonianze relative all'uso di *questue e donazioni* fatte

[276] *Ibid.,* p. 38.
[277] P. Grimaldi, *Tempi grassi, tempi magri* cit., pp. 188-89.
[278] *Ibid.,* pp. 300-1.
[279] P. Grimaldi, *Il calendario rituale contadino* cit., p. 210.

agl'inizi di novembre in nome dei defunti, antesignane del moderno circolare, nella sera di Halloween, di bambini che chiedono dolci.

In certe località - scrive Bassignana - era [...] tradizione cuocere del pane per i poveri, che passavano per le cascine dicendo: *Dène qualcòs për l'amòr ëd Dio, dène qualcòs an sufragi dìj vòstri mort* (Dateci qualcosa per amor di Dio, dateci qualcosa in suffragio dei vostri morti): la questua si chiamava *andé a vagné ij mort* (andare a guadagnare i morti)[280].

Secondo Giacomo Osella, in regione c'era l'usanza «di distribuire il pane cosiddetto dei morti il 2 novembre»[281]. Sempre relativamente a tutto il Piemonte, De Gubernatis, alla fine dell'Ottocento, dopo aver scritto che si lasciavano cibi per i defunti sulle tavole, conclude:

ma poiché i morti non arrivano mai, l'indomani [2 novembre] vengono in loro vece i poveri vivi a domandare l'elemosina per le anime dei morti, dei quali sono i legittimi rappresentanti, e ricevono quei resti o una scodella di legumi fatti cuocere per quella occasione [...]. Il giorno dei morti si fa la visita al cimitero e sulla porta di esso, e per la via che vi conduce, una caterva di poveri domanda l'elemosina non per sé, ma per le povere anime del purgatorio[282].

Numerosi i materiali relativi alla Valle di Susa. A Fenils, nel pomeriggio di Ognissanti,

una squadra di giovani del paese faceva il giro delle case con delle borse capaci per non dire sacchi, a fare la questua delle patate da poco raccolte, destinate ad essere vendute per pagare le spese della cena che si sarebbe fatta la sera tra loro. Naturalmente nessuno rifiutava il suo contributo.

Mentre questi facevano il giro, un'altra squadra si dava il cambio nel campanile della chiesa a suonare le campane a morto per tutto il pomeriggio. La sera dopo aver consumato la cena [...] si faceva nuovamente il giro delle case a cantare gli *Orvelliers* [dal francese *réveillez,* «svegliatevi»]. La squadra si divideva metà alla porta, metà alla finestra principale della casa,

a intonare strofe con cui si volevano svegliarne gli abitanti invitandoli a preghiere di requie[283]. Tratta della stessa usanza, svolta con piccoli differenze, anche Giacomo Osella:

Nella notte di Ognissanti [...] il campanaio e alcuni giovani passano a bussare a tutte le porte e finestre, dicendo: «Eveillez-vous, gens qui dormez, et priez pour les âmes des fidèles trépassés» [Svegliatevi, genti che dormite, e pregate per le anime dei fedeli trapassati]; e al mattino dopo le famiglie devono dare al campanaio un compenso del *Réveillé,* come si chiama questa notturna peregrinazione[284].

Ancora in Val di Susa, a San Colombano, sempre protagonisti giovani occasionali campanari, organizzati, com'era d'uso in Piemonte, in gruppi di età incaricati dello svolgimento di diversi fatti tradizionali; qui il giorno di Ognissanti, scrive Mariannina Caroselli agli inizi degli anni Sessanta, ragazzi dai dieci ai quattordici anni

si recano, subito dopo il pranzo del mezzogiorno, nell'edificio scolastico che si trova proprio vicino alla

[280] E. Bassignana, *Il tempo della memoria* cit., p. 78.
[281] G. Osella, *Note di folklore piemontese,* in «Rivista di etnografia», II (1947-48), n. 4, pp. 24-27: 27.
[282] A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri* cit., p. 109.
[283] Dall'intervista a un'anziana testimone, in P. Grimaldi, *Tempi grassi, tempi magri* cit., pp. 297-98.
[284] G. Osella, *Valle di Susa,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 134-40: 136.

chiesa e vi restano fino al mattino seguente. Da qui, dandosi man mano il cambio, con una corda legata alla campana della chiesa suonano a morto ad intervalli stabiliti. E la sera mentre uno suona gli altri cenano con il pane, il formaggio, le castagne, il vino e tutto il resto della roba che hanno raccolto, la mattina andando in chiesa, di casa in casa, in ognuna delle quali il pacco era già pronto[285].

In Val Maira, nella sera del 2 novembre, i ragazzi e le ragazze si riunivano davanti alla chiesa, accendevano un falò, ed era la gente del luogo a portare loro castagne, che venivano cotte e mangiate, mentre si suonavano ininterrottamente le campane. Le castagne rimaste erano portate a casa dai ragazzi che le offrivano ai propri familiari[286].

Nella frazione di San Bovo di Cossano Belbo (Cuneo), nel pomeriggio di Ognissanti,

squadre di bambini e bambine davano vita a una questua particolare: «si diceva di andare per anime» racconta Pasqualina Balbo che ha visto passare questi gruppi negli anni della prima guerra mondiale, e prosegue: «era la questua delle anime, si mettevano in testa un velo nero per sembrare forse dei morti e portavano una piccola cesta e poi andavano nei cortili delle cascine e dicevano pressappoco così: "Date qualcosa in suffragio per le anime del Purgatorio" e ricevevano in cambio qualcosa da mangiare: un uovo, una manciata di fagioli, una cipolla»[287].

A Viguzzolo (Alessandria), in passato, il giorno dei morti «i bambini poveri si recavano alla questua di cibi cotti con un pentolone»[288]. A Sparone, nel Canavese, nella notte tra 1 e 2 novembre le famiglie si facevano visite reciproche e si offrivano a vicenda castagne e minestre di riso[289]. Nel Basso Novarese, nel giorno di Ognissanti, si preparavano castagne e vin brulé: «Grandi pentoloni, per accontentare tutti, amici e passanti»[290]. Il 2 novembre a Castellazzo di Alessandria, nelle trattorie e osterie, già nella notte si preparavano minestre di ceci «ed all'alba passavano i poveri, e non solo i poveri, con la scodella. I bambini prima di andare a scuola (si faceva festa solo ai Santi) facevano un giro con pentolini», raccoglievano e mangiavano tale minestra o la portavano a casa per il pranzo[291]. Una sorta di particolare questua, che prevedeva comunque uno «scambio», era nella stessa zona quella secondo cui i «dicitori di rosario» passavano di famiglia in famiglia a offrire il loro impegno, ricevendo in cambio, in abbondanza, castagne e vino nuovo[292]. All'interno del circuito questue-offerte-doni compare pure, relativamente al Monferrato, uno sporadico accenno a piccoli regali che nella sera di Ognissanti venivano nascosti affinché i bambini li trovassero la mattina successiva[293].

Elementi che riportano alla tradizione di offerte rituali sono qua e là testimoniati anche nel giorno di San Martino[294].

---

[285] M. Caroselli, *Usi e costumi d'Italia* cit., pp. 18-19.
[286] " In P. Grimaldi, *Tempi grassi, tempi magri* cit., p. 301.
[287] ID., *Il calendario rituale contadino* cit., p. 217, nota 57.
[288] V. Teti, *Le perle della memoria* cit., I, p. 37.
[289] G. Di Giovanni, *Alcune usanze del Canavese,* Tipografia del «Giornale di Sicilia», Palermo 1889, p. 46.
[290] C. Meneghini, *Il Basso Novarese, in autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* cit., pp. 52-57: 57.
[291] G.D. Zucca, *Intorno ai mangiari rituali* cit., p. 118.
[292] *Ibid.*
[293] In http://www.ilmonferrato.info/tradi2/tradiz1/htm
[294] Vedi, per la zona di Pettenasco, M. Limiti, *Guida insolita ai misteri* cit., p. 135; per quella di Viù, D. Cane e C. Santacroce, *C'era una volta a Viù* cit., p. 99.

Come già abbiamo visto nelle pagine precedenti, in Piemonte il «ritorno» dei morti che la tradizione prevedeva nelle prime notti di novembre era spesso accompagnato dal nascere di *timori e precauzioni:* lo stesso suono ininterrotto delle campane, diffuso in ogni area, lascia pensare a un originario intento difensivo.

Per Gian Luigi Bravo anche l'uso di *zucche intagliate,* documentato in regione, potrebbe avere una funzione apotropaica:

> Nella stessa notte [quella fra 1 e 2 novembre], forse per tenere lontane presenze ostili, si accendevano candele in quelle zucche svuotate, con occhi e bocca intagliati a imitare sogghigni spaventosi, che oggi sembrano riservate (e inventate) per la celebrazione del nuovo arrivo dagli Usa, Halloween[295];

e qui stupisce ancora una volta che, mentre se ne riconosce il carattere inveterato e tradizionale, si definiscano «inventate» le usanze confluite nell'attuale morfologia della celebrazione di Halloween.

Ma vediamo nel dettaglio come poteva delinearsi questo clima di «paura».

A Cuceglio, nel Canavese, secondo quanto scrive Di Giovanni nel 1889, «sono gli spettri dei trucidati che la sera di Ognissanti escono dalle loro tombe per rientrarvi alla sera del 4 novembre, giorno della festa di San Carlo Borromeo». Proprio per «disinnescare» la minaccia insita in questo attardarsi, nella dimensione terrena, di anime inquiete e implacate, «i cucegliesi stabilirono alla sera della festa di San Carlo una processione al cimitero»[296]. Una leggenda storica narra l'origine della credenza e dell'usanza[297]. Sempre nelle valli del Canavese la processione e la messa aventi come immaginati protagonisti i morti, in queste notti, non mancavano di suscitare, insieme ad atteggiamenti devozionali, anche forti inquietudini. In Val di Viù, ad esempio, si credeva che i defunti si recassero in processione alla chiesa della Madonna degli Olmetti per ascoltarvi la funzione a mezzanotte, e nessuno degli abitanti sarebbe passato accanto a quel luogo. Di cortei di fantasmi nel buio, a volte guidati da viventi, si vociferava anche nelle valli di Lanzo[298]. Tali processioni, nell'immaginario popolare e forse in virtù di un processo di demonizzazione dovuto alla cristianizzazione, possono facilmente trasformarsi in cortei di streghe; ad esempio le streghe della Val Strona

> sogliono andare in processione di notte per i villaggi, ognuna recando una candela accesa. Una donna che nei tempi passati ebbe l'impudenza di chiedere una candela ad una di queste streghe, essendosi spento il lume di casa, ebbe al mattino la bella sorpresa di trovarla mutata in un dito umano; e sempre secondo la leggenda non potè liberarsi del macabro dono che aspettando al varco la processione della notte seguente, e restituendo alla strega l'insolito lume[299]:

e sappiamo come questa storiella fosse diffusissima ovunque, avendo come scenario la notte dei Morti attraversata da un corteo di anime di defunti.

---

[295] G.L. Bravo, *Feste, masche, contadini* cit., p. 62.

[296] G. Di Giovanni, Usi credenze e pregiudizi del Canavese cit., pp. 135-36.

[297] Per tale leggenda vedi A. Bertolotti, *Passeggiate nel Canavese,* Curbis, Ivrea 1867-74, III, pp. in, 120-21 e VI, pp. 176, 184.

[298] Vedi G. Di Giovanni, *Usi credenze e pregiudizi del Canavese* cit., pp. 136-45, e M. Savi Lopez, *Le valli di Lanzo. Bozzetti e leggende,* Libreria Editrice Brero, Torino 1886, pp. 187-91, 371-73.

[299] E. Sormani, *Tradizioni e costumi. Hortus conclusus,* in *Tuttitalia. Piemonte Valle d'Aosta,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1961, II, pp. 564-69: 566.

In Val d'Ossola, lo abbiamo visto precedentemente, si pensava che i morti, ritornati nella notte tra 1 e 2 novembre nelle loro case terrene, usassero parlare tra loro pronosticando il futuro: ma era proibito stare ad ascoltarli, pena gravi conseguenze. Al proposito Elisa Sormani racconta questa storia, che non si può non definire *horror:*

A Cimamulera, nei tempi passati, una fanciulla desiderosa di sapere quando si sarebbe sposata osò contravvenire alla regola, e quello che le accadde vien raccontato come ammonimento. Nascosta dietro la porta, la ragazza tendeva le orecchie, ma non riusciva a capire una parola: il linguaggio dei morti era misterioso, e le frasi che giungevano dall'ombra sembravano senza senso.

Alla fine del pasto, uno dei commensali, vestito da guerriero, chiese agli altri dove doveva riporre il coltello per il pane, ed una vecchia rispose: «Mettilo in quel ceppo dietro la porta». Detto fatto, il guerriero prese il coltello e lo conficcò nella testa della ragazza che non riuscì a fiatare dallo spavento. Tornati dal cimitero, i genitori trovarono la figlia svenuta con la lama del coltello infissa nella testa, e lo strano fu che né il medico, né il parroco, né i più robusti del paese riuscirono a strappare la lama dal cranio della poveretta.

Già la ragazza si era rassegnata a tenersela per sempre a guisa di ornamento per il capo, quando un pellegrino di passaggio le suggerì di nascondersi nuovamente dietro la porta la sera dei morti dell'anno seguente. Così essa fece, e radunatesi le ombre intorno al tavolo, notarono subito che mancava il coltello per il pane. «È ancora nel ceppo dell'anno scorso», disse la solita vecchia, ed il guerriero andò tranquillamente verso la ragazza terrorizzata, e, come se nulla fosse, con la sua mano di ghiaccio riprese la posata e tornò a sedere con gli altri. Liberata dall'incomodo arnese, la giovane fuggì di gran corsa e rinunciò per sempre a certe malsane curiosità[300].

Anche nel Monferrato il «ritorno» dei morti nella notte della loro festa era atteso con qualche preoccupazione:

dicono che in quella notte i morti sotto forma di piccole fiammelle girino intorno alle case dei loro cari - scriveva Giuseppe Ferraro nel 1886 -. E di buon augurio se se ne vanno via subito, è cattivo se rimangono visibili anche al mattino, perché vuol dire che sono al purgatorio[301]:

dove la motivazione della credenza riferentesi al purgatorio non riesce a nascondere il desiderio che le necessarie ma in ogni caso inquietanti visite dei morti si risolvessero nel più breve tempo possibile.

Con malcelato timore si esprimono alcune credenze relative alla notte dei Morti nel Cuneese:

Di strane apparizioni, di fantasmi sommessamente litanianti, dalla chiesa al cimitero, ricordano i vecchi d'aver udito raccontare in un tempo in cui superstizione e fantasia s'intrecciavano sul passo dei fedeli che, nel primissimo mattino «delle anime», al lume delle lanterne, scendevano a recitare l'ufficio per i morti nella chiesetta del borgo. E spesso i sacrestani, aprendo la porta dell'oratorio, trovavano, già seduti negli stalli del coro, i Battuti della Confraternita, avvolti nel loro abito di penitenza e col cappuccio calato sugli occhi, mentre movevano le labbra alla preghiera in un agghiacciante silenzio: le anime dei morti confratelli che, ogni anno, ritornavano a quella comune adunanza per la preghiera collettiva, non più a suffragio delle anime degli altri, ma per il riposo eterno della propria[302].

Racconti e credenze relativi a un inquietante manifestarsi e circolare, di notte, di anime di trapassati, erano assai diffusi in Piemonte, avendo come scenario non solo il periodo deputato al ritorno dei morti. Se nella notte fra l'1 e il 2 novembre processioni

[300] E. Sormani, *Val d'Ossola cit.*, pp. 167-68.
[301] G. Ferraro, *Superstizioni, usi e proverbi monferrini* cit., p. 35.
[302] A. Olmo, *Cuneo* cit., pp. 124-25.

di defunti sono immaginate quasi ovunque (ne tratta in un suo breve saggio Virginia Majoli Faccio relativamente alle Valli di Lanzo e al Biellese; qui i «fantasmi» circolanti illuminano la strada con l'aiuto del mignolo acceso[303]), l'immaginario popolare non ne confina comunque lo svolgimento in date precise:

La città di Biella ha la sua processione dei morti, la quale si svolgeva, secondo la popolare credenza, non solo alla vigilia del giorno sacro ai defunti, bensì tutte le notti. *Ab antiquo,* quando le notti erano silenziose, fonde, solitarie, la funebre coorte sfilava [...] per le vie della città recando in mano il lugubre cero[304].

Nelle zone montane, poi, non mancano credenze e superstizioni che richiamano sia alla «danza macabra» che alla «caccia selvaggia». Vediamo cosa testimoniava all'inizio del Novecento, relativamente alla Val Formazza, Aristide Baragiola:

Un tempo i giovani di Lourtier, che a tarda ora salivano dai villaggi inferiori, salendo vicino a un piccolo granaio, vedevano un ballo: cavalieri e dame, rivaleggianti in bellezza ed eleganza, danzavano quadriglie e polche al suono di una musica seducente. I passanti si vedevano scortati da due eleganti damigelle, che li accompagnavano fino al loro domicilio, non abbandonandoli che in luoghi ove qualche emblema religioso richiamava un luogo santo: la cappella del villaggio, delle croci. Su l'alpi di Chiandolin i casari vedono di notte tempo una schiera di cavalieri cacciare il bestiame dal chiuso con le spade fiammeggianti [...].

Anche i ghiacciai sono abitati da anime che devono scontare i peccati commessi in vita. Esse cantano lietamente o mandano dolenti note, a seconda che vicina o lontana è la loro redenzione. Teatro di apparizioni misteriose è la valle di Gressoney [...]. Né mancano lassù le anime erranti, che a mo' di processione, colla croce in testa, discendevano dal ghiacciaio di S. Teodulo[305].

Uno sfilare inquietante di fantasmi, chiamato *lo còors,* era immaginato anche nella zona di Viù:

una fila di fiammelle corrispondenti ad anime purganti che, nel cuore della notte, compivano lunghi giri su per i pendii, si fermavano ai piloni, entravano nelle cappelle e ritornavano nei cimiteri da cui erano uscite[306].

A chiusura del *dōdekaēmeron* dedicato al ritorno dei morti, fatto di celebrazioni, questue, paure, devozioni, arrivava poi il giorno di San Martino, che anche in Piemonte era festeggiato con abbondanza di cibo e di vino: *Oca, castagne e vin, tent tût pe' San Martin,* recitava un proverbio regionale[307].

ii. Lombardia

Sono diversi anche in Lombardia i riscontri secondo cui il giorno di San Martino si caricava del ruolo di un *capodanno,* perlomeno agrario. In quella data, come diffusamente altrove, scadevano i fitti rurali, i crediti, i contratti, i termini per le

[303] . Majoli Faccio, *Note comparative di alcune tradizioni* cit., p. 418.
[304] *Ibid.*
[305] A. Baragiola, *Folklore di Val Formazza,* Loescher, Roma 1914, pp. 14-17.
[306] D. Cane e C. Santacroce, *C'era una volta a Viù* cit., p. 20.
[307] In A. Cattabiani, *Lunario* cit., p. 340.

regalie ai padroni eccetera[308]. Così anche nel confinante Canton Ticino, cioè nella Svizzera di lingua italiana[309].

Per quanto riguarda i *riti di accoglienza,* era estesa a tutta la regione la credenza che nelle notti dei primi di novembre i morti tornassero alle loro case, per cui andavano predisposti per loro cibo e buon riposo. Per questo, come riassumono Vittorio Fagone e Italo Sordi,

> la tradizione di accendere un lume, preparare un bicchiere e del cibo (tradizionalmente ceci o castagne), dei dolci, per la notte tra il 1° e il 2 novembre è ancora diffusa[310].

Vediamo le testimonianze locali portate da alcune fra le tante fonti: «nel Cremasco ci si alza per tempo e si sprimacciano bene i letti, perché i trapassati possano trovarvi riposo»[311]. Nel Mantovano,

> la credenza che la notte del 2 novembre i morti tornino a visitare le loro case è ristretta ai paesi dell'Oltrepò, dove quel mattino le massaie si alzano più presto del solito per lasciare il letto alle povere anime purganti[312].

Nel Vogherese il cibo tradizionale dell'accoglienza in quelle date era costituito dai ceci[313]. Sempre qui, secondo una fonte della prima metà del secolo scorso,

> è credenza che i defunti nella notte del 2 novembre [...] ritornino alle loro case per sedersi a mensa e coricarsi; ond'è che per lasciarli liberi di ciò fare, poco dopo la mezzanotte si abbandona la casa e si va in chiesa ad assistere all'uffizio dei morti. Durante la sera, invece, non si deve lasciare la casa, perché i morti si trovano in giro per il paese e l'incontrarli porterebbe sventura; si recita quindi il rosario e si mangiano per passare il tempo i *bastarnà,* ossia le castagne arrostite[314].

Per restare alla provincia di Pavia, similari riti di accoglienza sono stati descritti relativamente alle zone di Travaco Siccomario e Sannazzaro de' Burgondi[315].

Anche nella pianura bresciana era diffusa la credenza che i morti tornassero alle loro residenze terrene nella notte antecedente il 2 novembre. Qui

---

[308] Vedi A. Bravi, *Meraviglioso viaggio intorno all'uomo. Usi, costumi, credenze e tradizioni popolari folklore lodigiano,* Il Pomerio, Lodi 1996, pp. 116-18; G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano* cit., pp. 167-68; G. Sanga, *Mondo popolare in Lombardia,* 5, *Dialetto e folklore. Ricerca a Cigole,* Silvana Editoriale, Milano 1979, p. 83; G. Bresciani, *Diario curioso di quello che s'osserva giornalmente nella città di Cremona. Tanto nelle cose spirituali quanto nelle temporali,* per il Belpieri, in Cremona 1638, citato in R. Saccani, *Le feste popolari a Cremona nel Seicento e nel Settecento,* in R. Leydi e G. Bertolotti (a cura di), *Mondo popolare in Lombardia,* 7, *Cremona e il suo territorio,* Silvana Editoriale, Milano 1979, pp. 294-315: 313; A. Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresì,* a cura di G. Vidossi e I. Maragliano, Le Monnier, Firenze s.d., p. 49.

[309] Vedi in G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari. Le inchieste napoleoniche sui costumi e le tradizioni nel Regno Italico,* La Vesconta, Bellinzona 1973, p. 514.

[310] V. Fagone e I. Sordi (a cura di), *Lunario lombardo. Il mondo popolare in Lombardia,* Silvana Editoriale d'Arte, Milano 1977, p. 25. Per un breve sguardo d'insieme su tali riti di accoglienza in questa regione, vedi anche A. Visconti, I *lombardi* cit., pp. 79-80.

[311] E. Sormani, *Cremona: tradizioni e costumi. Allegro con brio,* in *Tuttitalia. Lombardia,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1963, II, pp. 786-89: 786.

[312] G. Tassoni, *Mantova,* in *La sagra degli ossessi* cit., pp. 250-57: 261.

[313] I Maragliano, *Voghera e l'Oltrepò pavese : tradizioni e costumi. Soprannaturale religioso e preternaturale magico,* in *Tuttitalia. Lombardia* cit., II, pp. 786-89: 786.

[314] A. Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresi* cit., p. 48.

[315] E. Filippini, *Costumanze pavesi,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XIX (1900), pp. 169-77: 176-77.

in taluni paesi gli abitanti collocano lumini per le scale di accesso alle abitazioni in segno di benvenuto agli invisibili visitatori; così nelle stanze e talora sui davanzali e balconi. In molte località è convinzione comune che in tale sera i fantasmi si riuniscano per le strade che li videro in vita e si rechino alle case già loro dimora, coricandosi nei letti. Se male accolti potrebbero portare il malessere o, disgrazia più temuta, il malocchio. In molte famiglie, per rendere innocue tali visite, si preparano tavole imbandite e letti ben fatti[316].

Nelle Alpi lombarde era viva la credenza in una processione dei morti ritornanti, in quelle notti. A Bormio e in Lomellina essi venivano accolti predisponendo nelle case vino e focolari accesi[317]. Ancora a Bormio, nella notte tra 1 e 2 novembre,

si imbandisce la cena in alcune case [...]; e in altre località ci si accontenta di porre un vaso d'acqua buona e fresca perché i morti si possano dissetare. Ma anche nel Vigevanasco e in Lomellina si suole mettere in cucina un secchio d'acqua fresca, una zucca di vino, piena, e sotto il camino il fuoco acceso e le sedie attorno al focolare[318].

Secondo la credenza popolare, al mattino,

all'ora delle prima messa, la famiglia scende in cucina e non trova più l'acqua nel secchio, il vino nella zucca, perché i «poveri morti» hanno bevuto ogni cosa[319].

Sempre in segno di accoglienza per i defunti «in Valtrompia si preparano abbondanti minestre di orzo»[320].

Scrive Barbara Silvestri relativamente all'alta Valtellina, in un testo che troviamo diffuso in Internet:

Particolarmente sentita in tutta l'Alta Valle era la Festa dei Morti del 2 novembre: alla vigilia era d'uso preparare i secchi pieni di acqua o lasciare il lume acceso o cibarie sul tavolo, affinché i morti potessero facilmente ritrovare la strada di casa e ristorarsi durante il viaggio, usanza praticata ancora da qualche anziana in Valfurva [...]. A Cepina, sempre alla vigilia, riporta il Longa[321] l'uso d'imbandire una cena alla quale «partecipavano» anche i morti[322].

A Boffetto, in comune di Piateda (Sondrio), si racconta che nella notte precedente Ognissanti i morti escano dai cimiteri in processione, al lume di candele (o meglio di dita accese) e vadano alla vicina chiesa a pregare, per poi dirigersi verso le case che avevano abitato in vita: lì troveranno castagne lasciate per loro sulle tavole[323].

Nelle montagne del Bresciano, secondo i materiali dell'Inchiesta napoleonica del 1811:

Nella contrada di S. Colombano, aggiunta al comune di Collio [...], si crede ancora che nella notte della Commemorazione de' Morti le anime dei congiunti tornino a visitare le loro famiglie [...]. E solamente da pochi anni si è dimesso l'uso d'apparecchiar la sera, entro le case, abbondanti minestre d'orzo, delle quali, si diceva, mangiassero i morti. E il parroco che parlò contro questa pazza «confarreazione» si ebbe l'ira del

[316] A. Mazza, *Brescia e la pianura, in L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* cit., pp. 118-23: 121.
[317] P. Toschi, *Il folklore. Tradizioni, vita e arti popolari,* Touring Club Italiano, Milano 1967, p. 42.
[318] T. Urangia Tazzoli, *La contea di Bormio,* Tip. Bolis, Bergamo 1935, III, p. 163.
[319] A. Visconti, *I lombardi* cit., p. 79.
[320] G. Tassoni, *Folklore e società. Studi di demologia padana,* Olschki, Firenze 1977, pp. 200-1.
[321] Il riferimento è a G. Longa, *Usi e costumi del Bormiese,* Soc. Tipo-Litogr. Valtellinese, Sondrio 1912.
[322] B. Silvestri, *Morire in alta valle,* in http://www.cssav.altavaltellina.org/morireinaltavalle.html
[323] In http://www.waltellina.com/storie/boffetto

popolo[324].

In Valcamonica

i morti, si crede vengano la notte dall'uno al due [novembre], e per riceverli bene si lascia il lume acceso e il ceppo sul fuoco, perché si scaldino. Qualche ingenua donnicciola prepara loro anche il caffè. E si fan le processioni fino al cimitero, prima per andare a prenderli, poi per riaccompagnarli alla loro dimora[325].

Per quanto riguarda il Milanese, scriveva Luigi Venturini nel 1930:

si usava, o almeno io l'ho visto ancora in casa mia da fanciullo, prima di coricarsi di porre una scodella colma d'acqua - talvolta addirittura un catino - onde i morti avessero a venire nella casa che fu loro, in quella notte a dissetarsi. Quest'uso ai miei tempi l'ho veduto molto diffuso nel popolino milanese; non so nelle campagne. [...] Di più a Milano si usò per lungo ordine di anni mangiare nel giorno dei Morti i ceci colla carne di maiale e propriamente quella parte di esso che si dice la *tempia.* Ceci a Milano non se ne mangiano che in quel giorno e l'usanza presso la plebe non è del tutto sparita[326].

Restiamo al Milanese: nella notte precedente il 2 novembre fra i cibi lasciati sulle tavole non doveva mancare il pane, col tempo sostituito da un dolce chiamato «pane dei morti», fatto con

un impasto di zucchero, cacao, miele, farina bianca, mandorle dolci spezzate, pinoli, cedro e arance candite. Appena cotto, l'amalgama viene spolverizzato di zucchero a velo e le vetrine dei pasticcieri ergono ardite costruzioni del morbido e squisito manufatto. Curiosa storia, la trasposizione del cibo da offerta a godimento di chi porge[327].

Per rimanere ai *riti alimentari,* insieme di «offerta e godimento»: in uno sguardo d'insieme sulla regione, scriveva il Visconti che era uso comune «mangiar i ceci con la carne di maiale e il "pan dei morti"»[328]. Cibi e dolci con nomi simili, o altri ancora più macabri, erano del resto comuni, in quei giorni, in tutte le province lombarde.

Nel Lodigiano «nel giorno triste dei morti [...] sul fuoco cuoce per ore e ore la *supa dei morti:* costine di maiale, fagioli, cotenne e burro da versare bollente su crostini di pane»[329]. Nel Pavese:

A tavola [...] la mestizia del giorno dei morti, con le sue tradizionali visite al camposanto, cede di fronte ai piatti della tradizione, che impone la *biella* (marmitta) con la *supa coi sisar* (zuppa di ceci) arricchita dalle cotiche, e il *pangìald* o pane dei morti. Ora il *pangiald* si può comperare nelle panetterie o nelle pasticcerie, ma un tempo veniva cotto nel forno di casa[330].

A Mantova, sempre nel giorno dei Morti,

---

[324] G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari* cit., p. 147.
[325] A. Canossi, *Anima popolana camuna,* Tipografia Camuna, Breno 1930, p. 31. Vedi anche in G. Barozzi e M. Varini (a cura di), *Atlante demologico lombardo. Il ciclo dell'anno,* versione on line, in http://www.atlantedl.org; volumi finora pubblicati della versione a stampa: ED., *Atlante demologico lombardo,* I, *Tradizioni popolari del ciclo dell'anno in provincia di Brescia,* Fondazione Civiltà Bresciana, [Brescia] 2001, e ID, *Atlante demologico lombardo, 2, Feste, riti e racconti della tradizione popolare in provincia di Mantova,* Fondazione Civiltà Bresciana, [Brescia] 2003.
[326] L. Venturini, *Storie di morti nel Milanese,* in «Il Folklore italiano», V (1930), pp. 196-204: 201.
[327] D.G.R. Carugati, *Milano e la grande metropoli,* in L''*autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* cit., pp. 38-45: 38-39.
[328] A. Visconti, *I lombardi* cit., p. 80.
[329] A. Berchicci, *Il Lodigiano,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* cit., pp. 46-51: 48.
[330] E. Brego Morello, *Pavia e l'Oltrepò,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia,* cit. pp. 58-67: 61-62.

tutte le pasticcerie espongono il cartello *Caldidolci,* specie di frittelline fatte con una polenta di farina di mais più uvette, pinoli e passata al forno. Si fa la coda per prenotarsi, non c'è famiglia che vi rinuncia[331].

Ancora per il Mantovano testimoniava Giovanni Tassoni:

Congiunt[i] al culto dei trapassati [...] sono altri confortini propri di questo giorno, quali le caldarrosto, i primi torroni mandorlati e certi pasticcini antropomorfi, chiamati *òs di mort* nel contado e *caldidols* in città. Torroni e favette si comprano al negozio, ma per le caldarrosto rimedia ogni volta uno o più *castagner* con la *foghera* accesa all'ingresso del cimitero[332].

Nel Cremonese, oltre al tradizionale *verzino,* un salammo cotto nella verza detto anche «salammo dei morti»[333], si confezionavano dolcetti chiamati «ossa dei morti»[334]. Nel Vogherese si usavano dolci chiamati *michen da moort,* somiglianti ai maritozzi[335]. A Marcheno di Brescia nel giorno di Ognissanti si preparava il «minestrone dei morti», che poi veniva consumato l'indomani[336], e lo stesso avveniva anche a Tavernole sul Mella, dove la minestra in questione era denominata *minehtrù dei morcc*[337] nella bassa bresciana sono tradizionali le *delisie di Sancc,* le «delizie dei Santi», dolci a base di purè di castagne, cioccolato, burro, zucchero e vaniglia, e ancora il *pa' di morcc,* il «pane dei morti», fatto con mandorle dolci, farina, zucchero, burro, uova, scorza di limone e rosolio[338].

In alcune località il giorno di San Martino, anche (ma ovviamente non solo) in virtù dell'abbondanza alimentare di stampo festivo, era considerato, come altrove, un giorno dalle caratteristiche «carnevalesche». Tra il Mantovano e il Cremonese i ragazzi per l'occasione cantavano una filastrocca che recitava: *«A dman l'è festa | as magna na bona mnestra | as bef on bìcer d'vin | viva viva san Martin! | San Martin al s'è rot al cò | vì da me ch'al giüstarò | con la gücia e col didal: | viva viva Carnoàl!»*[339]. Un testo non molto dissimile era in uso in varie zone sia della Lombardia che della Liguria e del Veneto[340].

Anche in Lombardia, nei giorni in questione, erano vive tradizioni riguardanti diverse forme di *questua rituale* e di offerte o doni fatti in nome dei defunti.

Scriveva alla fine dell'Ottocento Gabriele Rosa: «Da noi è costume nel secondo giorno di novembre, sacro a tutti i morti, dispensare vino e pane ai poveri [...]. Fra i cibi dispensati per i morti in alcuni paesi preferiscono le fave», ma «ora a Milano per i morti si preferiscono i ceci»[341].

Il Visconti, nei primi decenni del Novecento, annota che «nel giorno dei morti [...] alcuni signori largivano una minestra ai propri contadini, che, per essere ben condita,

---

[331] .R. Dall'Ara, *Il Mantovano,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* cit., pp. 154-61: 158.
[332] G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano* cit., p. 167.
[333] D.G.R. Carugati, *Cremona e la Bassa Padana,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* cit., pp. 124-29: 127.
[334] E. Sormani, *Cremona: tradizioni e costumi* cit., p. 695.
[335] A. Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresi* cit., pp. 47-50.
[336] *Atlante demologico lombardo,* versione on line cit
[337] *Ibid.*
[338] A. Mazza, *Brescia e la pianura* cit., pp. 121-22.
[339] G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano* cit., p. 168.
[340] A. Frontero, *Canzonette fanciullesche lombarde* cit.
[341] G. Rosa, *Tradizioni e costumi lombardi,* Stab. F.lli Cattaneo succ. Gaffuri e Gatti, Bergamo 1891, pp. 49-51. Vedi anche ID., *Dialetti, costumi e tradizioni nelle Provincie di Bergamo e di Brescia,* 3" ed., Stab. Tip. Lit. di F. Fiori, Brescia 1870, p. 271.

si chiamava *el paciarin»*[342].

Largamente testimoniate le questue e le donazioni nel Mantovano. Scrive Giovanni Tassoni:

> É scomparsa nei primi decenni del Novecento la consuetudine già diffusissima di confezionare, per la ricorrenza dei morti, un pane inferrigno più scadente e scuro dell'usato, fatto in forma di focaccia, detto *al pan di mori,* del quale si faceva larga distribuzione ai poveri, che in questo giorno andavano questuando ad una voce *al pan di nòstar pòar mort,* ringraziando con la formuletta d'obbligo: *Vaga par l'anima di vòstar benedet mort.* Nessuna famiglia benestante, si può dire, derogava da quella consuetudine, che nella sua riposta intenzione caritatevole mirava a suffragare ritualmente le anime dei cari antenati.
>
> Più antico, senza dubbio, era l'uso di largire ai poveri un'abbondante minestra di fave, risalente probabilmente a tempi precristiani [...].
>
> Fino a non molti anni fa, per il giorno dei morti, le buone massaie di Quistello cucinavano un paiuolo di fave o di fagiuoli, e li distribuivano ai poveri del paese. Gli osti di Castiglione dispensavano gratuitamente ai clienti, ed anche alle persone più indigenti, la così detta «zuppa dei morti», fatta a base di fagiuoli e verdure, abbondantemente pepata per invogliare gli avventori a bere. Di siffatta consuetudine non s'è conservato in vita che il mangiucchiare delle favette *(favet),* ossia di quei pasticcini a forma di fava, che taluni pasticceri preparano qui e là in novembre; dell'altra abitudine - quella del pane - non è rimasta che la locuzione dialettale *i pòar mort,* nel significato di far la carità ai poveri nel di dei morti[343].

Sempre nel Mantovano, e precisamente nel basso Chiese (ma l'usanza riguardava anche altre zone lombarde), una questua tradizionale molto particolare avveniva anche per San Martino, col nome di questua del *Martino,* sopravvissuta fino al primo dopoguerra. Essendo il tempo di San Martino, come già visto, periodo di spostamenti delle famiglie rurali, in molti preferivano, a evitare che dimagrisse durante il trasloco e il conseguente cambiamento di ambiente, uccidere il maiale qualche giorno prima. La sera della vigilia del Santo, dunque, era facile che la famiglia si trovasse intenta in una «cena grassa»:

> Era a questo punto che s'aspettava il rito del *Martino,* tipico della maialatura. A un tratto, nella sera già buia, s'alzava il canto d'una comitiva questuante. Il chiacchierio subito cessava intorno alla tavola; tutti si mettevano in ascolto, ammiccando in segno di compiacimento[344].

Le strofe del canto chiedevano il permesso di entrare, offrendo in cambio un fazzolettino; a quelle si rispondeva con una specie di sfottò che intimava ai questuanti di restare fuori. I cantori offrivano altro e replicavano il desiderio di entrare a bere e mangiare, e infine ne ricevevano il permesso, rimanendo a veglia con la famiglia anche fino a tarda ora, sempre che non ci fossero nei dintorni altre case da visitare[345]. Secondo altre testimonianze, ad esempio quelle riguardanti la zona di Asola (Mantova), la questua del *Martino* (o del *Martinu),* pur connotata dal nome significativo, non si svolgeva in data fissa, ma semplicemente in occasione dell'uccisione e macellazione del maiale[346].

Nel Cremonese, secondo un testo dei primi anni Sessanta del Novecento, «in tutta

---

[342] A. Visconti, *I lombardi* cit., p. 80.
[343] G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano* cit. p. 166-67.
[344] *Ibid.,* p. 169.
[345] I*bid.,* pp. 169-70. Una canzone detta del *Martinòn* era cantata nelle campagne lodigiane nelle feste che si facevano nelle ultime tre sere di gennaio: vedi A. Visconti, *I lombardi* cit., pp. 54-55, 148.
[346] A. Azzoni, *Folklore asolano,* in G. Barozzi, L. Beduschi e M. Bertolotti (a cura di), *Mondo popolare in Lombardia,* 12, *Mantova e il suo territorio,* Silvana Editoriale, Milano 1982, pp. 245-58: 255-58.

la provincia si suol fare il 1° novembre una questua per i poveri (*circa di mort)* raccogliendo per le case pane e farina»[347]; del resto già nel Seicento troviamo testimoniato che in questa zona «molti nobili, et altri, dispensano pane, e denari a' poveri per l'anime de' Morti»[348]. Nel Cremasco

la tradizione vuole che si faccia una questua di granoturco presso le famiglie (*circa di Mort).* Il giorno dei Morti c'era pure l'usanza di distribuire ai poveri, sulla soglia delle case, i pani di miglio di varie fogge [...]. Nelle osterie gli osti offrivano gratuitamente (una volta tanto e non certo in perdita) ai loro avventori una scodella di grasso brodo con fagioli, salamini e cotiche[349].

Nel Vogherese le famiglie agiate cucinavano una grande quantità di ceci «per donarne ai propri dipendenti, ai poveri ed a quanti ne richied[evano]» e nel contado i ragazzi usavano «andare in giro per le case a chiedere i ceci, gridando davanti alle porte: *Son coet i siis?* (son cotti i ceci?)»[350]. Nel Bergamasco:

Per il giorno dei defunti venivano un tempo preparate nelle osterie della città e dei paesi vicini grandi pentole colme di una speciale minestra d'orzo che veniva caritatevolmente distribuita ai poveri[351].

Sempre qui,

il 2 novembre, giorno dei morti, era tradizione antica il dispensare vino e pane ai meno abbienti; a Schilpario in quel giorno i signori regalavano pane e minestra, e una comitiva di suonatori girava per il paese cantando e suonando per raccogliere elemosine per il triduo dei morti[352].

Nella pianura bresciana, secondo una relazione per l'Inchiesta napoleonica del 1811, nel giorno dei Morti in molti portano in offerta al prete «i prodotti della terra», e inoltre «donano tutte le famiglie ai poveri minestre e pane di miglio, che dicono *il ben de' morti»*[353]. Nel Lodigiano, il 2 novembre una zuppa particolare, detta «zuppa dei morti»,

veniva offerta gratuitamente da ogni oste alla sua abituale clientela; consisteva in una minestra di fagioli condita con cipolle, olio e carote alla quale, dopo una lenta cottura di circa un'ora, venivano aggiunti pezzetti di carne di maiale [...]. I clienti abituali, ma anche quelli occasionali, entravano ed uscivano da un'osteria all'altra, dopo aver gustato questa densa brodaglia nera, ricca comunque di profumi e di sapori. Quasi tutti gli osti, sul tavolo principale del loro negozio, tenevano una scodella piena di zuppa dei morti, una pagnotta ed una scodella di vino; qualche morto sarebbe passato nella notte a mangiarla e a bere un sorso di vino novello[354].

Sempre nel Lodigiano i bambini, nel giorno dei Morti, ricevevano regali, e si diceva loro che a portarli erano stati proprio i defunti[355], così come diffusamente

[347] E. Sormani, *Cremona: tradizioni e costumi* cit., p. 695.
[348] G. Bresciani, *Diario curioso* cit., p. 312.
[349] F. Piantelli, *Folclore cremasco,* Cassa Rurale ed Artigiana di S. Maria della Croce, Crema 1985 (1" ed.: Vinci, Crema 1951), p. 486.
[350] A. Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresì* cit., pp. 48-49.
[351] G. Gambirasio, *Bergamo,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 229-37: 230.
[352] L. Volpi, *Usi, costumi e tradizioni bergamasche,* Edizioni del Giopì, Bergamo 1937, pp. 109-10.
[353] G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari* cit., pp. 149-50.
[354] A. Bravi, *Meraviglioso viaggio intorno all'uomo* cit., p. 116.
[355] *Ibid.,p.* 114.

avveniva e avviene in altre zone del nostro Paese. Ad Alzano, nel Bergamasco, i piccoli invece ricevevano doni per San Martino, e li credevano portati dallo stesso santo[356].

Ancora dalla Silvestri traiamo notizie inerenti la Valtellina, ove le forme del circuito questua-offerte assumevano aspetti particolari:

> Il giorno della vigilia [del 2 novembre] era d'uso la *carità di mört,* «carità dei defunti»: i ragazzi o altri incaricati andavano per le case a raccogliere offerte per i morti o, nei giorni prestabiliti, queste venivano portate in chiesa e versate in un apposito contenitore. Si trattava di viveri (formaggio, salsicce, uova, segale), vestiario, oggetti, messi poi all'asta e il ricavato confluiva nella Cassa dei Morti per pagare i tridui e le messe celebrate a suffragio di essi. A Bormio, in Valdisotto e in Valfurva anche il giorno dei Morti, all'uscita del cimitero [...] due addetti raccoglievano la carità. Veniva poi raccolto anche *al fén per i mört* [il fieno per i morti]: ogni contadino che lo volesse, si premurava di portare tale fieno nella *nàsa da la bona mort,* «fienile» apposito per il fieno dei morti, che in primavera veniva messo all'asta. A Isolacela invece alcuni giovani addetti si recavano nei campi a raccogliere i mucchi di fieno che i contadini vi lasciavano «per i morti» [...]. In Valdisotto era il sagrestano a girare per le case e raccoglieva lino, segale, indumenti ecc.[357].

A Monno, in Valcamonica, i bambini nel giorno di Ognissanti «questuavano con strepiti»[358]. Nella stessa località, scriveva Arnaldo Canossi nel 1930,

> si raccoglie nelle famiglie la paglia, che si vende e il ricavato va a suffragio dei morti. Pure a Monno, le donne portano al curato un secchiello di segale e ne hanno in ricambio un *bras* di fettuccia, verde o rossa[359].

Testimoniato, in regione, durante le festività dei Morti ai primi di novembre, anche l'uso di *zucche intagliate* in forma di teschio illuminate dall'interno. Per il Bresciano ne troviamo notizia a Malanno, dove i bambini preparavano tali zucche chiamate *i cò de' mòrcc;* a Molinetto di Mazzano, dove i giovani per la vigilia dei Morti

> svuotavano una grossa zucca, le praticavano quattro fori all'altezza degli occhi, del naso e della bocca e, all'imbrunire, la ponevano sul ciglio della strada con una candela accesa all'interno,

facendo spaventare i passanti, magari comparendo all'improvviso con salti e urli[53]. Il completamento delle ricerche per *l'Atlante demologico lombardo*[360] consentirà certamente di reperire riscontri anche nelle altre province.

Scrive Attilio Mazza, relativamente alle valli bresciane: «Ai primi di novembre, nella ricorrenza dei defunti, si evocano antiche storie»[361]. Storie, è sottinteso, di incontri inquietanti, di *paure* mai sopite, quelle che solo i racconti di fantasmi e altre misteriose e oscure entità, in quei giorni capaci di irrompere nella dimensione terrena, sanno suscitare. Del resto in Lombardia, e in particolare proprio tra valli e monti, di tali storie, di tali credenze ce n'erano in abbondanza. Leggiamo ad esempio cosa scriveva nel 1937 Luigi Volpi riferendosi al Bergamasco:

> Diffusissime sono nelle nostre valli le storie delle anime «confinate», che si «fanno sentire», ecc. Questi

---

[356] L. Volpi, Usi, costumi e tradizioni bergamasche cit., p.111.
[357] B. Silvestri, *Morire in alta valle,* testo on line cit.
[358] [51] *Atlante demologico lombardo,* versione on line cit.
[359] A. Canossi, *Anima popolana camuna* cit., p. 31.
[360] Vedi nota 313
[361] A. Mazza, *Le valli bresciane,* in L*'autunno . Feste. tradizioni, gastronomia* cit., pp. 112-17: 116.

racconti hanno una stretta parentela con le primitive credenze magiche e demoniache degli albori della civiltà. A prova di quanto queste storie fossero diffuse nel passato, basta leggere le Effemeridi di Padre Donato Calvi, ove si narra, con sorprendente convinzione, di moltissime apparizioni di morti e di spiriti. Queste apparizioni hanno sempre per sfondo le due cose che dopo la morte più teme istintivamente l'uomo [...]: la notte e i luoghi aridi, isolati, abbandonati. Ancora, nei nostri paesi si narra di lunghe processioni notturne che vagano in lento procedere, di apparizioni magiche, ecc.

Sono soprattutto le buie notti che incombono sui villaggi che, secondo le narrazioni popolari, si popolano al tocco della mezzanotte di lupi e cani ululanti che vagano per le lande tenebrose, di spiriti di defunti che riprendono le loro forme terrene e si accostano ai luoghi della loro vita, di mostri, di diavoli, di folletti, di streghe; mentre qua e là appaiono lumi misteriosi, fuochi, fiammelle, e si odono lamenti, grida, canti, preghiere. [...] Una delle storie più diffuse è quella che va sotto il nome di *Cassa morta* e narra di cortei di anime di trapassati che vagano per la montagna, inseguiti dall'ululato dei cani[362].

In Valtellina, paurose storie riguardavano i defunti che erano stati malvagi in vita: «Respinti questi dal cielo e dall'inferno, vengono confinati tra le montagne più cupe e meno accessibili, e sottoposti a travagli», oltre che a un continuo e inquietante girovagare, riconoscibili per il fatto di portare in testa un grande cappello verde[363]. Un largo cappello nero contraddistingueva invece, secondo le credenze popolari, gli spettri immaginati e temuti nelle montagne bresciane, infestanti le miniere e caratterizzati, oltre che dallo scuro copricapo, anche dal presentarsi con una lunga barba fradicia, come tutto il corpo, di umidità, con una lanterna in mano e un tabarro indosso. I minatori temevano di essere intossicati dal loro fiato mortifero o uccisi dal crollo delle gallerie che tali spiriti avrebbero causato[364]. Sempre in questa zona non mancavano le credenze nella «caccia selvaggia»: « Si ascoltano la notte per le montagne deserte i corni da caccia e l'abbaiare de' veltri de' cacciatori morti»[365].

Dove però gli spiriti parevano adunarsi più numerosi, secondo vecchie leggende raccolte da Giambattista Marchesi nel 1898, era l'oscura Val Mani:

lì, addirittura, non ci si poteva più passare, non che abitare. Con certo lor fetido fiato, rendevano sterili i campi, facevan rotolare valanghe, incendiavano boschi[366].

Personaggi che era meglio non incontrare, dunque, specie nelle fredde, buie e nebbiose notti novembrine...

[362] L. Volpi, *Usi, costumi e tradizioni bergamasche* cit., p. 198.
[363] [57] In G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari* cit., p. 134.
[364] *Ibid.,* p. 147.
[365] *Ibid.*
[366] Citato in V. Fagone e I. Sordi (a cura di), *Lunario lombardo* cit., p. 213.

iii. Trentino e Alto Adige

Anche in Trentino, nelle notti dei primi di novembre, si attende *il ritorno dei morti,* che visiteranno le case ove troveranno approntata una rituale accoglienza. Scriveva verso la fine dell'Ottocento Nepomuceno Bolognini:

> Intanto la sera del primo di novembre le campane d'ogni villaggio hanno cominciato a suonare lentamente, a intervalli, a rintocchi lunghi, che durano fino alla mezza notte, quasi volessero destare i morti e chiamarli a raccolta.
>
> Le anime dei poveri trapassati si destano e vengono invisibili a fare una visita in casa. Per questo, in tale serata, le famiglie apprestano un'abbondante *cina* - zuppa di orzo, fagiuoli, rape, patate, verze - miscuglio che ordinariamente forma il pasto serale dei nostri montanari, e ne collocano una scodella ben colma sul desco, affinché le povere anime possano sfamarsi, ed empiono le secchie di acqua fresca perché si dissetino. S'intende che al mattino tutto è intatto, l'anima del morto s'è accontentata di appagare l'olfatto, e la zuppa passa devotamente e con maggiore soddisfazione nello stomaco di qualche vivo[367].

I defunti raggiungono le case con una processione «che ha luogo alla mezzanotte precedente il dì dei morti e si ripete alla successiva»[368]; e a proposito di tale inquietante corteo, anche in Trentino troviamo diffuso un racconto tradizionale che è presente in diverse altre regioni. Così ce lo propone il Bolognini:

> Nella vigilia dei Morti due *comari* s'avevano data la posta di svegliarsi a vicenda, che avevano a fare il pane per la distribuzione del *chicciol,* come dirò poi. Non era ancora mezzanotte quando una di queste, svegliatasi e stimando l'alba vicina, s'alzò e corse a chiamare l'altra. Scese entrambe sulla via udirono in quel punto i tocchi della mezzanotte. Contrariate per la levata intempestiva, pensavano al da farsi, ma giacché stavano sveglie, riflessero ch'era meglio porsi addirittura al lavoro per riposarsi in seguito.
>
> Ma la notte era buia, né avevano lume acceso per rischiararsi. Ed ecco sfilare per di là una lunga schiera di gente incappucciata in ampi manti neri, con una torcia accesa tra mano, e procedente sì leggermente e in così profondo silenzio da non rivelare minimamente il loro passaggio. A tale apparizione una delle *comari* irriflessivamente pensò di accendere il proprio lumicino alla fiammella di alcuna di quelle candele, e accostatasi all'ultimo di que' strani pellegrini avvicinò il suo lume e l'accese bensì, ma nel ritirarlo s'accorse con raccapriccio che le era rimasta attaccata la candela e il braccio dell'ombra che la portava, e il braccio era quello stecchito di un morto. Lascio [...] immaginare lo spavento delle poverette, che solo allora ricordarono della processione dei morti che faceva una giratina per il paese.
>
> Ma il male era fatto e bisognava rimediare e liberarsi di quel braccio stecchito. Si consultarono col signor curato, il quale le incuorò e suggerì loro di trovarsi la notte veniente al medesimo posto, per rendere il braccio a chi l'avevano levato, avvertendo di tenersi fra le braccia una creaturina innocente onde tutelarsi da alcuna sventura. Così fecero, e al suono preciso della mezzanotte sfilò ancora quella funerea e silenziosa processione venendo per ultima l'ombra senza candela e senza braccio. Fu lesta la donna a rimetterglielo, e quella nel prenderlo lasciò sfuggire dalla cavernosità del vuoto torace queste cupe parole: - Ringraziate l'innocente che avete fra le braccia altrimenti avreste la pena dell'imprudenza commessa, e ricordatevi che i morti non vanno mai sturbati -. Ciò detto tutto sparì[369].

La contingenza inquietante dell'incontro con i defunti descritta in questo racconto non era riservata, comunque, alle sole date manistiche (anche se in quelle l'evenienza si faceva più probabile): in tutta la regione era vivo un sotteso senso di timore al

---

[367] N. Bolognini, *Usi e costumi del Trentino,* Forni, Sala Bolognese 1979 (rist. anast. di diversi opuscoli aventi lo stesso titolo pubblicati a Rovereto, Tipografia Roveretana, 1882-92), p. 125.
[368] *Ibid., p*. 127.
[369] *Ibid.,* p. 128.

riguardo, e circolavano in abbondanza leggende e paurose credenze. Solo per citarne alcune, leggiamo cosa scriveva nel 1964 Giovanni Solinas, rifacendosi a vecchie fonti:

Ogni vallata, anzi ogni paese, ha un'intera raccolta di leggende sugli spiriti veduti soltanto dagli innocenti, da coloro che vanno soli di notte e da quelli che furono battezzati con le parole sbagliate. Le ore nelle quali si vedono gli spiriti - o si sentono - sono l'Avemaria, il mezzogiorno e la mezzanotte. A Villazzano, quasi tutte le notti si sentivano i *cagnotti* che correvano ed abbaiavano, quasi durante una caccia (la caccia selvaggia), senza essere veduti. Come per le streghe, vi sono anche luoghi ove gli spiriti sono stati confinati. Gli spiriti delle anime di coloro che perirono di morte violenta si aggirano intorno al luogo dove venne commesso il delitto ed appaiono ai viandanti[370].

Nello stesso anno annotava Giorgio Mario Manzini:

Anche il timore dei morti è frequente: [...] presso Trento si crede in una sorta di metempsicosi delle anime che, nella notte dei Morti, sotto forme diverse s'aggirano pei cimiteri cantando il *Miserere* [...]. Leggende sui morti che ritornano sono state raccolte presso Trento, in Val di Non, nelle Giudicarie, e i piccoli e bellissimi cimiteri costruiti intorno alle pievi, specialmente nelle alte valli della Pusteria e della Venosta, paiono costruiti apposta per trattenerli nel religioso abbraccio della chiesetta[371].

Ma torniamo ai riti di accoglienza per i morti, che nelle date di cui ci stiamo occupando sono dunque abbondantemente testimoniati in varie zone della regione. In Valsugana, secondo un testo del 1923, la sera di Ognissanti «le donne hanno cura di riempire le secchie d'acqua, perché la notte i morti possano bere, altrimenti questi vengono a tirare i dormienti per i piedi»[372]. Anche nell'Alto Sarca, nella stessa sera, «si pongono scodelle d'acqua in cucina, per il rinfresco delle anime dei trapassati»[373]. Per quanto riguarda l'area dolomitica,

il culto dei morti è rimasto sempre molto vivo. Lo dicono le campane che il giorno dei defunti suonano con voce di pianto per lunghe ore e chiamano le «povere anime» dai sepolcri perché vengano tra i vivi. E nella notte caliginosa e fredda esse vagolano attorno alle loro case e spiano alle finestre e alle porte, qualche volta battono ai vetri. Sul desco sta preparato un piatto anche per l'ultima anima che ha lasciato la casa. Essa si assiderà certamente a mensa, almeno durante la notte, e si riscalderà al vecchio focolare[374].

Nelle Giudicane, secondo un testo del 1929, «si ha cura di mettere sulla tavola una scodella d'acqua, perché le anime sante venendo a visitare la casa trovino di che rinfrescarsi»[375]. A Bolzano, in occasione della preparazione degli *zeltern,* dolci decorati i cui principali ingredienti sono fichi secchi, mandorle e canditi, una porzione si lasciava sui davanzali delle finestre[376]. In quasi tutto l'Alto Adige, nelle sere precedenti Ognissanti e il giorno dei Morti, si riscalda la *Stube,* si pongono sul

---

[370] G. Solinas, *Trento e le sue valli: tradizioni e costumi. Il vitello d'oro,* in *Tuttitalia. Le Venezie,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1964, **III,** pp. 72-75: 72.
[371] G.M. Manzini, *Trentino-Alto Adige folklore. Gli spiriti fantastici della montagna,* in *Tuttitalia. Le Venezie* cit., III, pp. 36-40: 40.
[372] A. Prati, *I valsuganotti (la gente dì una regione naturale),* Chiantore, Torino 1923, p. 122.
[373] L. Paoli, *Le feste dei ragazzi,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 374-78:376.
[374] F. Demarchi, *Dalla Valsugana alla Marmolada,* in C. Tullio Aitati (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 378-84: 381.
[375] A.A. Bernardy, *Venezia tridentina,* Zanichelli, Bologna 1929, p. 125.
[376] O. Cavalcanti, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio* cit., p. 81.

tavolo cibo e bevande, si lascia accesa una luce e si va a dormire presto[377]. In diverse zone del Tirolo erano registrati l'uso di mettere «un dolce sulla tavola»[378], e questa credenza:

> le anime del purgatorio vengono nella casa a prendere il sego che cola dalla «Candela delle Anime», che è stata accesa presso il focolare per calmare le sofferenze causate dal fuoco del purgatorio, e si ha cura che la stanza sia ben riscaldata perché i morti possano passare la notte al riparo dal freddo[379].

Abbiamo prima, nel racconto di Bolognini, trovato un riferimento al *chicciol,* o *chiciol,* termine con cui si indicava un piccolo pane che veniva chiesto e raccolto dai poveri e soprattutto dai bambini il primo di novembre; eccoci dunque alle *questue rituali.*

Scriveva Angelico Prati nel 1925:

> La mattina del dì di Ognissanti i ragazzi andavano di casa in casa per dire: *Bon dì a voialtri e 'l chiciöl a mi* e ricevere un panino bianco, detto *chiciöl,* o una manata di castagne, e insieme la raccomandazione di pregare pei poveri morti[380].

Qualche decennio prima Bolognini si era soffermato più a lungo su quella usanza:

> Per *chicciol* propriamente s'intende il regalo d'uno o più pani di bianco frumento, che il capo di famiglia o i membri di essa portano ai piccoli rimasti a casa, quando tornano al domestico focolare dalla emigrazione temporanea, che i nostri montanari praticano nei mesi di inverno per «guadagnare la polenta alla famiglia» come essi dicono. E siccome il loro cibo ordinario è proprio la polenta e il nero pane di segala, così quello di frumento è già una ghiottoneria, un regalo apprezzato, che i fanciulli rimasti a casa aspettano con desiderio dal loro genitore o fratelli maggiori.
>
> Il *chiccìol* del di dei morti è un panettino più piccolo, di segala, che le famiglie più agiate distribuiscono sulla soglia della propria abitazione a quanti poveri e ragazzi si presentano a reclamarlo. E lo si reclama davvero: ecco come avviene la distribuzione.
>
> Di buon mattino, per le vie del paesello, è un brulichio, un andirivieni rumoroso di ragazzini di famiglie anche non bisognose, che per essi è una festa, e di poverelli d'ambo i sessi, i quali a gruppi, a frotte, portanti) ciascuno un sacchetto per riporvi i panini raccolti, s'affrettano, accorrono alle abitazioni ove sanno che si dà il *chicciol* e s'accalcano attorno al distributore o distributrice. Ognuno vorrebbe essere il primo ad avere la sua parte, onde poter presto accorrere ad altra soglia caritatevole pria che la folla abbia ad esaurire la provvista apparecchiata e destinata. È uno sporgere ansioso, insistente di mani rozze, callose, stecchite, e di manine care e piccine; è un vocio di note rauche e strillanti e di vocine simpatiche di fanciulli che reclamano, invocano il regalo che loro spetta.
>
> Perché [si] deve sapere che accorrono a questa caccia al *chiccìol* fratellini e sorelline aggruppati, e il più grandicello grida all'offerente ritto vicino alla cesta ricolma dei panini: *demen du che som in du,* o *in tri,* o *in quatro* ecc., secondo il loro numero; e il distributore verifica e sporge il numero dei *chiccioli* richiesti. [...] dico che verifica, perché a volte il birboncello richiede un panino o due di più del dovuto, e a volte ritorna per una seconda richiesta, sperando nella confusione di passare inavvertito e accoccarla se può. [...]
>
> E così la ressa continua per un paio d'ore, fino a che la distribuzione è esaurita. I ragazzi, chiassando, ritornano alle loro case col sacchetto ricolmo e colà enumerano i panini raccolti e sono felici, non già per la ricca provvista, ma pel divertimento goduto di avere scorrazzato per il paese rumoreggiando e ridendo[381].

---

[377] In http://www.southtyrol.it/usiecostumi/tedeschi.htm
[378] P. Sébillot, *Riti precristiani nel folklore europeo,* Xenia, Milano 1990, p. 125.
[379] *Ibid.*
[380] A. Prati, *Folclore trentino* cit., p. 21.
[381] N. Bolognini, *Usi e costumi del Trentino* cit., pp. 129-30.

Un'altra testimonianza, questa volta del 1929, ci è offerta da Amy Bernardy:

Per Ognissanti nel Trentino i ragazzi girano sul mezzogiorno di casa in casa a raccogliere vino, farina o soldi «in suffragio»; ma non mancano, naturalmente, di consumare a proprio beneficio una parte delle offerte[382].

In Valle Aurina era tradizionale il *Pitschelesingen:* i bambini, travestiti da spiriti, andavano alle case e chiedevano il *Pitschele Brot,* un pane che poi veniva distribuito ai poveri; usanza che, in forme diverse, riguardava anche altri luoghi dell'Alto Adige. In Val di Fundres, nella notte fra 31 ottobre e 1 novembre, giravano a questuare i «mendicanti di krapfen». Per restare al circuito questue-offerte-doni, è da notare poi che, sempre in zone altoatesine, i padrini a Ognissanti facevano regali ai loro figliocci[383].

Ancora Amy Bernardy ci descrive una vecchia costumanza che porta in scena stavolta, nel più classico stile di Halloween, oltre a una suggestiva e un po' macabra luminaria, anche le *zucche intagliate* e illuminate dall'interno:

A Bersone [Trento] la vigilia dei Morti, subito dopo la messa cantata, tre gruppi di ragazzi si danno da fare: il primo alla ricerca di gusci di lumache, che si ammucchiano in adatti rifugii; il secondo alla questua di olio da bruciare e di bambagia o filacce di lucignoli; il terzo alla provvista di una quantità sufficiente di calce spenta. Fatte queste provviste, i tre gruppi si riuniscono a lavorare insieme: fissano i gusci con la calce sui muretti, sulle fosse, le croci, le sporgenze del cimitero; li riempiono d'olio, li forniscono di lucignoli; poi sul braccio maggiore della croce che sta al centro del camposanto e che è tutta ornata anch'essa di gusci, si dispone una zucca intagliata a uso teschio [...]. La sera, mentre in chiesa si dicono le preghiere dei morti, i ragazzi accendono gusci e zucche, cosicché quando la gente esce di chiesa lo spettacolo è in pieno funzionamento. Più tardi i lumicini vengono spenti, ma si ha cura di riaccenderli durante le tre messe rituali dei Morti[384].

Giuseppe Sebesta attribuisce lo stesso uso alla comunità di Carisolo, sempre in provincia di Trento, dove

qualche giorno prima della sera di Ognissanti i ragazzini raccoglievano i grossi gusci di lumaca svuotati. Poi sulla sommità del bordo del muro dell'intero cimitero ve li saldavano, l'uno accanto all'altro, con calce. Li riempivano con olio aggiungendovi i lucignoli. Li accendevano. Così veniva illuminata la croce di granito sulla cui vetta una zucca svuotata, con due nari ed occhiaie, dominava il paesaggio[385].

Siamo in Italia, anni Venti del Novecento, ma non sembra la scena di un film americano d'atmosfera?

E a proposito di atmosfera e di suggestione, vogliamo soffermarci su una festa tradizionale che ancora si svolge a Predazzo (Trento) la sera di *San Martino,* cioè alla chiusura del *dōdekaēmeron* celebrativo dei primi di novembre.

Ne scriveva così Angelico Prati nei primi decenni del secolo scorso:

Da tempi immemorabili i ragazzi di Predazzo celebrano la sera di San Martino (11 novembre) con numerosi fuochi su per le pendici dei dintorni della borgata. Provvisti di scope, fascinelle, fascetti di legni

[382] A.A. Bernardy, *Venezia tridentina* cit., p. 125.
[383] In http://www.southtyrol.it/usiecostumi/tedeschi/htm
[384] A.A. Bernardy, *Venezia tridentina* cit., p. 125.
[385] G. Sebesta, *Scritti etnografici,* Museo degli usi e costumi della gente trentina, S. Michele all'Adige 1991, pp. 379-80.

sottili ecc. spalmati di pece o di petrolio, si recano sul far della notte, un quarto d'ora di strada sopra il paese, in diversi luoghi, in modo da fare come un cerchio intorno intorno, e lassù accendono un fuoco, dando miccia alle scope, ai fascetti, alle fascinelle, e agitandole in moto circolare.

Scendono poi pian piano verso il paese, mentre vanno gridando a squarciagola un ritornello, che anticamente aveva forse solo la prima rima *Zan Martin-Pan e vìn,* alla quale furono aggiunte altre[386].

Quasi un secolo dopo la descrizione datane dal Prati, l'antica festa, le cui origini sono da ricercare in un lontano passato, è ancora vivissima, e così ci viene descritta da Silvia Vernaccini in un testo del 2003:

Scende la sera novembrina su Predazzo e, dopo la preghiera dell'Ave Maria, le pendici intorno al paese si accendono delle fiamme di numerosi falò. I ragazzi dei vari rioni (Ischia, Sommavilla, Birreria, Borgonuovo, Pié di Predazzo), da settimane, si sono preparati a questo evento raccogliendo legna di poco valore, rami, frasche: ma, poiché a vincere, simbolicamente, sarà il rione che farà il fuoco più bello e con le fiamme più alte, ultimamente non manca l'aggiunta di sostanze chimiche infiammabili. Poi, una corsa giù, alla piazza del paese, accompagnata dall'assordante rumore dei campanacci appesi alla vita dei ragazzi, dal frastuono delle grida e del battere su bidoni di latta. C'è poi ancora qualcuno che intona il motivo *San Martin, pan e lat, sule piaghe del musàt,* in ricordo della vecchia filastrocca che cantavano un tempo i giovani, quando, scesi in piazza, spegnevano le scope e le torce infuocate nell'acqua delle fontane o sull'erba umida dei prati. Quest'antica usanza, che ha un po' del rito magico - si pensava che le piaghe dell'asino, prezioso animale da soma, si potessero curare con impacchi di pane e latte - è legata anche al ritorno dei pastori con il loro gregge, e di qui i fuochi per illuminare la via. Ma l'11 novembre era anche il giorno nel quale la comunità regolava tutte le questioni economiche in sospeso: il fuoco e il gran chiasso come momento purificatorio e liberatorio[387].

Fuochi, strepiti, grida, suoni di percussioni: troveremo questi usi in diverse parti d'Italia, nella sera di San Martino. Nel momento in cui si chiude l'interregno temporale aperto al ritorno dei morti, essi vanno allontanati con tali pratiche apotropaiche e purificatrici; ed è anche il tempo di un antico capodanno, quello in cui la comunità, magari in concomitanza con il ritorno dei pastori e delle bestie dagli alpeggi estivi, festeggia ed esorcizza ogni gravame negativo dell'anno che si chiude, celebrando in modo propiziatorio il nuovo ciclo temporale che inizia.

[386] [20] A. Prati, *Folclore trentino* cit., p. 160.

[387] S. Vernaccini, *Guida al folklore del Trentino,* Artimedia, Trento 2003, p. 137. Sulla festa di Predazzo vedi anche M. Limiti, *Guida insolita ai misteri* cit., p. 477.

iv. Veneto

Sono largamente testimoniati in tutto il Veneto, nella notte precedente Ognissanti e soprattutto in quella successiva, tra l'1 e il 2 novembre, *rituali di accoglienza* per i defunti che tornano alle loro dimore. Riassume così Dino Coltro:

> Nella loro festa, i morti tornano, come vi tornano i vivi lontani, nella loro casa. [...] Attorno alla tavola e al focolare si consumavano i cibi rituali, *el brazadelon,* i *trandoti* o *pan dei morti,* tipi di focaccia rustica, le *faolìne,* le fave, le *patate americane,* dolci, con *el vin novo,* il vino nuovo.
>
> Al *brazadelon* ultimamente si erano sostituite le castagne e la *zuca,* la zucca. Accanto al piatto dei presenti, si preparava il «piatto dei morti» che veniva posto sul *casson* o sul focolare e lasciato a disposizione dei defunti in visita alla loro casa.
>
> Quella sera, anche se festiva, era assolutamente proibito dal «costume» recarsi dalla fidanzata, *nare a morose,* per rispetto dei morti. Ogni casa diventava sacra ai defunti e le famiglie riunite ripetevano l'antico rito *de la veia de i morti,* la veglia funebre. Durante la veglia si recitava il rosario con le litanie dei morti[388].

Lo stesso autore park anche di un bicchiere d'acqua lasciato sul *bufeto* della camera dove erano morti i parenti; di dolcetti tradizionali chiamati *ossi di morto*[389]*;* della accortezza di staccare o sospendere la catena del focolare, per evitare che qualche anima vi si impigliasse e vi restasse imprigionata[390]; dell'usanza di preparare le *miole de zuca,* semi di zucca, che venivano abbrustoliti sulla paletta del focolare, e della consuetudine, solo per quella sera, di gettare le bucce della fave sotto il tavolo, «contrariamente alla "regola della fame" che consigliava di masticare frutto e buccia»[391]: un'offerta simbolica ai defunti (che in qualche modo ricorda quanto avviene nella Halloween americana, dove vengono gettate in terra le bucce della frutta che si consuma in quella sera, sia in senso di offerta che per trarne divinazioni). Antonio Niero scrive che «sulla tavola della cucina venivano lasciati la secchia colma d'acqua e resti della cena, perché i defunti si avvicinavano a cibarsi e dissetarsi nella notte»[392].

Per «fare lume ai morti», così che potessero riuscire a bere e a sfamarsi, veniva usata la candela che era stata accesa sulle tombe nei giorni precedenti la festa dei defunti e portata a casa allo scopo; questa veniva inserita *in t'el quartarólo de la polenta* e posta ad ardere *in t'on cantón de la cusina,* in un angolo della cucina[393].

Nel Veronese, nei materiali dell'Inchiesta napoleonica del 1811, si parla dell'usanza di preparare per la ricorrenza

> alcune paste formate di butirro, zucchero e mandorle trite, che si chiamano *fave* ed *ossi di morto,* le quali paste, terminata tal epoca di tempo, non compariscono più in uso nel rimanente dell'anno[394];

---

[388] D. Coltro, *Mondo contadino. Società, lavoro, feste e riti agrari del lunario veneto,* Arsenale, Venezia 1982, II, p. 13.
[389] ID., *Stagioni contadine,* Marsilio, Venezia 1988, p. 27.
[390] ID., *Mondo contadino* cit., II, p. 18.
[391] *Ibid.*, *p.* 16.
[392] A. Niero, *Tradizioni popolari veneziane e venete. I mesi dell'anno. Le feste religiose,* a cura di A. Gallo e S. Giacomelli Scalabrin, Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1990, p. 117.
[393] D. Coltro, *Paese perduto. La cultura dei contadini veneti,* Bertani, Verona 1975-78,1, p. 44.
[394] G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari* cit., p. 204.

le fave dei morti sono tipiche anche del Veneziano[395] e di altre località.
In Polesine,

era tradizione alzarsi di buon mattino (anche alle quattro) e di preparare subito i letti per il riposo dei defunti; alle volte non mancava il bicchiere d'acqua sul comodino per dissetarli. Porte e finestre rimanevano aperte per l'entrata degli invisibili ospiti. Alcuni pensavano che i morti venissero a dormire fin dalla mezzanotte; ingegnandosi, inestesi come sono per natura, di dividere i letti con i vivi; chi era convinto di questo faceva di tutto per non destarli, e rinviava a sera tarda la pulizia delle camere[396].

In taluni centri della zona (Villadose, Ceregnano, S. Martino di Venezze, Pettorazza)

la *polenta ìnfasolà,* preparata la sera della vigilia, veniva abbandonata senza difesa sul pavimento della cucina, dove la notte topi e blatte la consumavano totalmente. Pur consapevoli del fatto, i contadini commentavano: *i la gà magnà ì morti*[397].

Sempre in Polesine, per i morti poteva anche essere posta una tazza colma d'acqua «tra le pieghe del lenzuolo: per questo bisogna alzarsi presto il mattino e rifare il letto per i defunti stanchi dal lungo cammino»[398].

In Lessinia, per accogliere i morti si lasciava nella notte la casa riscaldata: allo scopo si mettevano ad ardere nel focolare alcune grandi *soche,* cioè ceppi, e si lasciava pure la tavola imbandita[399]. Ciò è testimoniato in particolare a Campofontana, dove si accendevano anche ceri e lumini affinché le anime dei defunti potessero più facilmente individuare la casa dove erano vissute e si apprestavano a tornare[400].

Per arrivare in quelle notti alle loro dimore terrene, i defunti, secondo l'opinione popolare, lasciavano i cimiteri e si avviavano in processione. Scrive in proposito Mario Poppi, relativamente al Veneziano:

riporto una credenza molto viva al tempo della mia infanzia. Secondo essa la sera della giornata dei Santi era la sera in cui i morti venivano fuori dalle loro tombe, e in lunghe schiere tornavano nei luoghi dove erano vissuti. Essi camminavano girovagando per tutta la notte, per cui ogni tanto avevano bisogno di riposo e di ristoro. Per questo i bambini, ma anche gli anziani, prima di andare a letto (e quella sera si andava a letto particolarmente presto) lasciavano sul tavolo della cucina un po' di pane, dell'acqua e del companatico avanzato dalla cena. I morti se ne sarebbero serviti e sarebbero ripartiti da quella casa rifocillati e sereni[401].

Nella Marca trevisana, come troviamo in un testo del 1938,

la sera del 2 novembre - quando le campane suonano a morto e tutti si tappano in casa, accanto al fuoco, e mangiano caldarroste bevendo il vino nuovo - tutti i defunti escono dalle loro fosse e percorrono le vie del

[395] M. Poppi, *L'anno, i mesi e i giorni nella cultura popolare del Veneziano,* Corbo e Fiore, Venezia 2004, pp. 252-53.
[396] C. Corrain, *Ricordi di folklore palesano,* 2° ed., Minelliana, Rovigo 1997 (1° ed.: 1977). p.69.
[397] *Ibid.,p.* 70.
[398] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 18.
[399] E. Bonomi, *Vita e tradizione in Lessinia. Testimonianze del primo Novecento,* Taucias Garëida, Giazza (Verona) 1981, p. 193.
[400] G. Solinas, *La notte dei Morti,* in *Atti del Congresso di studi etnografici italiani,* Pironti, Napoli 1953, pp. 279-88: 279.
[401] M. Poppi, *L'anno i mesi e i giorni* cit., pp. 257-58.

paese in lunga processione, preceduta dallo stendardo funebre portato dal morto più recente[402].

Per Marisa Milani, che ha condotto una vasta ricerca sul campo, i defunti in processione erano immaginati come «vestiti di bianco e con le candele accese»[403], e in diverse zone si pensava che in testa al corteo, a portare una croce, ci fosse l'ultimo morto della comunità[404]; credenze che non mancavano di impressionare e spaventare soprattutto i più piccoli: «noialtri tosatei [bambini] se avea na paura che mai», narra un anziano testimone vicentino[405].

Dei cortei notturni dei morti, immaginati non senza qualche timore, tratta anche Dino Coltro:

> Essi uscivano dalle loro tombe appena dopo la benedizione e camminavano nelle piazze e strade deserte in processione, per celebrare la loro festa: si chiamava *la procession dei morti.* La famiglia raccolta attorno al focolare parlava della vita dei parenti defunti, consumava i cibi rituali e se un bambino disturbava o si metteva a piangere veniva fatto tacere con la frase: *Tasi che passa i santi,* oppure *Tasi che passa i morti,* taci che passano i morti (santi). Per questo, i morti devono essere seppelliti con l'abito migliore, perché con quel vestito partecipano alla festa della notte del 2 novembre e, secondo il costume contadino, *in processione se ghe va con el vestito da festa.* Gian Domenico Bernoni raccolse, nel secolo scorso, la favola della madre avara che seppellì la sua bambina morta con un vestito vecchio. Ad ogni ricorrenza della festa dei morti, la bambina in lacrime ricompariva davanti alla madre e la rimproverava di averla fatta vergognare davanti agli altri morti, perché col suo vestito logoro non poteva partecipare alla processione[406]

A Venezia si diceva che i morti processionanti, se qualcuno avesse calato un cesto dal balcone, vi avrebbero messo «braccia scheletrite»[407].

Proprio per via di quell'insolito transitare, «la sera dei santi - testimonia Coltro - nessuno usciva e le famiglie restavano in attesa del ritorno dei morti»[408]. Anche Niero afferma che «nessuno avrebbe osato uscire nella notte dei morti, giacché li avrebbe incontrati lungo le strade»[409]; e forse proprio a scopo difensivo le campane, in diversi luoghi, venivano suonate fino a mezzanotte[410], o anche fino all'alba, come registra un sinodo diocesano vicentino del *1647*[411], o come è testimoniato in Polesine, dove a tale compito attendevano gli anziani, «sostenuti da spontanee offerte di cibarie e di vino»[412], e in Val Leogra[413].

Del resto un denso clima di paura o perlomeno di inquietudine coinvolgeva tutti, nelle notti deputate al ritorno e al muoversi, nel buio, dei trapassati. Vediamo ad esempio come lo vivevano le marinerie:

> A Caorle, a Burano, a Malamocco sino a Chioggia, non ci si imbarcava per la pesca: i morti annegati si

---

[402] A. e R. Dolce, *Tradizioni popolari della Marca trevisana,* Dopolavoro Provinciale, Treviso 1938, p. 58.
[403] M. Milani, *Streghe, morti ed esseri fantastici nel Veneto, 4°* ed., Esedra, Padova 1994, p. 350.
[404] *Ibid.,* pp. 362-63.
[405] *Ibid.,* p. 363.
[406] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 15.
[407] U. Bagnolo, *Streghe e folletti veneziani,* in *Almanacco veneto,* Tip. del Gazzettino, Venezia 1928, citato in G. Solinas, *La notte di Morti* cit., p. 286.
[408] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 15.
[409] A. Niero, *Tradizioni popolari veneziane e venete* cit., p. 117.
[410] *Ibid.,* p. 18; G. Solinas, *La notte di Morti* cit., p. 279; A. Niero, *Tradizioni popolari veneziane e venete* cit., p. 116.
[411] In C. Corrain e P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici* cit., p. 71.
[412] C. Corrain, *Ricordi di folklore polesano* cit., p. 69.
[413] *Civiltà rurale di una valle veneta. La Val Leogra,* Accademia Olimpica, Vicenza 1976, p. 238.

sarebbero arrampicati lungo la chiglia col pericolo di affondamento. Lo raccontava Alfonso Lanza, poeta chioggiotto del nostro tempo.

Cantava mio nono | desfato de strussie, da fame e da sono | coi lavri spacai, coi oci brusai | ho visto domile lumini impissai [Cantava mio nonno | distrutto dalla fatica, dalla fame e dal sonno | con le labbra spaccate, con gli occhi bruciati |I ho visto duemila lumini accesi]. Il bragozzo uscito in questa notte venne capovolto dalla tempesta suscitata dai morti. Sulle acque, subito fattesi calme, apparvero migliaia di lumini. Pressappoco così era avvenuto anche nella valle dei Sette Morti, in Laguna tra Pellestrina e Gambarare[414].

Passiamo dal mare alle montagne; Giambattista Bastanzi scriveva nel 1888:

Il pregiudizio che le anime d'oltre tomba ritornino in date notti al proprio paese sotto spoglie umane e brutali, nel Bellunese, [...] è generalmente accreditato. Qui da noi parlano si può dire da per tutto di lanternini aggirantisi su la mezzanotte, con insistenza, intorno la tale o tal altra casa; di gatti neri che traversano le vie, taciti e lenti, i quali non è lecito rigirarsi a riguardare[415];

e continua con un elenco di manifestazioni terrificanti, di località infestate dagli spiriti, di accenni alla credenza nella «caccia selvaggia». Proprio a questa, relativamente al Bellunese, aveva dedicato alcune dense pagine l'anno prima, nel 1887, Angela Nardo Cibele, che notava:

Tra le superstizioni più comuni ai contadini di tutta la provincia, vi ha questa di una caccia meravigliosa, che ciascuno [...] ha veduto o sentito almeno una volta in vita sua. Le vive descrizioni che ne fanno i contadini nel loro rustico dialetto, pieno di forza e di efficacia, sono di un così terribile effetto ch'io ne rimasi impressionata[416].

L'autrice continuava narrando diverse credenze relative alla *cazza salvarega* aventi come teatro il monte Serva, e alla terribile *cazza di Prenòt* del Feltrino,

il cui ricordo fa allibire di spavento ogni buon contadino che l'abbia veduta. Si dice pure *cazza beatric,* e questo credo a motivo che tal nome si dà a un enorme bracco tutto nero, il quale sembra appunto il caporione della caccia del diavolo[417]. Pare che questa rabbiosa compagnia di cani, entro a cui sono nascosti spiriti umani, non si accontenti della selvaggina che può predare, ma faccia più lauto banchetto di fumanti viscere umane. E di esse gode, a motivo di orrore, nel farne parte con l'uomo, che spaventato le rifiuta[418].

Proprio sulla *cazza salvarega* o *cazza beatric* (credenza definita qua e là, in modo distorto, anche «caccia belatrice», «i can de la bela Cric» eccetera) troviamo diverse, interessanti testimonianze che Marisa Milani, nel suo già citato lavoro, ha raccolto dalla voce di anziani delle province di Vicenza, Treviso e Belluno[32].

Passiamo ora alle tradizioni venete relative, nei primi due giorni di novembre, a *questue* e a *offerte e doni.*

Abbiamo visto prima come, nella regione, fosse diffusa l'usanza di suonare a lungo le campane nella notte tra l'1 e il 2; e proprio i campanari e i sacrestani delle chiese, in diverse zone, erano i protagonisti di una questua rituale. In Val Leogra

---

[414] A. Niero, *Tradizioni popolari veneziane e venete* cit., p. 117.
[415] G. Bastanzi, *Le superstizioni delle Alpi venete* cit., p. 112.
[416] A. Nardo Cibele, *Zoologia popolare veneta specialmente bellunese. Credenze, leggende e tradizioni varie,* Pedone Lauriel, Palermo 1887, p. 31.
[417] In realtà, come abbiamo visto nella Parte terza, cap.II, pp. III-I6, *beatrìc* deriva dal nome del re goto Teoderico (spesso indicato come *Beatrich).*
[418] A. Nardo Cibele, *Zoologia popolare veneta* cit., p 33.

i campanari, qualche giorno prima dei «Morti» o quel giorno stesso, passavano dalle famiglie più abbienti a fare una particolare *sérca* [questua] di vino (veniva dato loro un litro o un fiasco per casa) che bevevano durante la notte tra il primo e il due novembre, quando vegliavano per suonare la campana in memoria dei trapassati[419].

A Giazza, nel Veronese, nella stessa notte

il sacrestano passava per le case a raccogliere offerte di patate, farina e vino, e a mezzanotte, dopo il suono dei rintocchi, con i compagni campanari mangiava gli gnocchi fatti con patate e farina[420].

Dino Coltro nota che la «questua del campanaro» era «molto diffusa (Basse, Lessinia ecc.)»: il sacrestano, nei giorni precedenti a quello dei Morti, passava nelle case a raccogliere patate, polenta, e lardo[421].

Numerose le questue che vedevano invece protagonisti i poveri. Partiamo dal capoluogo di regione (ma l'usanza era diffusa su tutto il territorio):

Per la Commemorazione dei Morti, una volta, a Venezia, si dice che facesse ressa davanti alle case dei ricchi il popolo minuto, cui si largivano elemosine e mancie; nelle cucine dei conventi c'era una caldaia immensa di fave, che si dispensavano ai poveri. Questo costume si crede abbia dato origine all'usanza, ancor oggi comune, di regalare in quel giorno agli amici certe pasticche di zucchero, con vari sapori, chiamate appunto fave dei morti (o *favete).*[422]

Del resto questa tradizione era antichissima, e quando, nel 1750, il francescano padovano Michelangelo Carmeli descriveva l'usanza, nella sua terra, di «mangiar, e dispensar fave» nel giorno dei Morti, poteva individuarne le radici molto lontano nel tempo[423]. Lo stesso autore registrava anche una tradizione relativa a offerte portate, negli stessi giorni, sulle tombe dei defunti: «maraviglia è il vedere che a' giorni nostri eziandio in alcuni luoghi la gente porta de' cibi sopra il sepolcro del morto, quasi uscire debba per manducarli»[424].

Nel Veronese, i mendicanti impegnati nella rituale questua dei primi giorni di novembre, condotta in nome dei defunti, così si rivolgevano alle persone a cui chiedevano l'obolo: *Signor, me falo i morti?*[425]. A Farra, nel Bellunese, la sera del primo novembre si cucinava la «minestra dei morti» da offrire ai poveri del paese; si preparava con fagioli, di quelli chiamati «le mammole», che venivano schiacciati e cotti con il condimento e a volte con cotiche di maiale. Con tale minestra la famiglia faceva colazione la mattina dei Morti, e quella che restava veniva offerta agli indigenti. Qualcuno la preparava nella stessa mattina del 2 novembre, su un fuoco acceso nel cortile, e la offrii va a tutti coloro che passavano[426].

---

[419] *Civiltà rurale di una valle veneta* cit., p. 239.
[420] G. Solinas, *La notte dei Morti* cit., p. 280, nota 2.
[421] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 18.
[422] D. Olivieri, *Vita ed anima del popolo veneto,* Trevisini, Milano [1925], p. 54. Sulla stessa usanza vedi anche G.M. Manzini, *Venezia e la sua laguna,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 298-305: 303.
[423] M. Carmeli, *Storia dì varj costumi sagri e profani dagli antichi sino a noi pervenuti,* a cura di D. Isabella, Pozza, Vicenza 2001, p. 200 (1° ed.: Stamperia del Seminario, appresso Giovanni Manfre, Padova 1750).
[424] *Ibid.,* pp. 153-54.
[425] A. Balladoro, *Folk-Lore veronese,* Stabilimento Tipo-Lit. Franchini, Verona 1897, I, p. 14.
[426] M. Cortelazzo e T. Angelini (a cura di), *Sussidiario di cultura veneta,* Pozza, Vicenza 1996, p. 369-72; *Studi bellunesi in onore del prof. Giovan Battista Pellegrini,* Al Zenpedon, Belluno 1981, pp. 11-12.

Altri tradizionali protagonisti delle questue erano i bambini e i ragazzi. Dino Coltro scrive:

pare che i bambini veronesi praticassero la «questua dei Morti» detta anche *la questua dei ossi da morto.* Il termine, apparentemente irriverente, si riferiva a quelle specie di pane già ricordate *(pan de i morti, trandoti)* che per la loro forma affusolata, con parti leggermente rigonfie, davano l'idea dell'osso[427].

Nel Trevigiano, secondo una testimonianza del 1938:

Ci sono delle giornate in cui i ragazzi, anche se non ne hanno bisogno, vanno a chiedere l'elemosina o doni presso le famiglie [...].
Carità per i vivi e carità per i morti, recitano sugli usci i bimbi di Follina il due novembre[428].

A Brenzone, nell'Alto Garda veronese, la questua infantile veniva chiamata, come in certe zone lombarde, il *chisol:* i bambini giravano per le case armati di un capiente sacchetto e chiedevano, in nome dei «poveri morti», castagne o altre cibarie[429]. In Val Leogra, nel giorno dei Morti,

in quasi tutti i paesi dopo l'ultima messa del mattino avveniva la distribuzione del *panetèlo.* Tutti i ragazzi si mettevano in coda nella corte del prete e avevano dalla perpetua o da qualche incaricato del parroco un *panèto* (mezza ciö*pa* di pane) [...]. Non era raro vedere qualche ragazzo che tentava di rimettersi in fila per avere un secondo *panetèlo,* giacché in passato anche un solo pezzo di pane era di per sé un bel regalo. La tradizione del *panetèlo* fu sospesa con le restrizioni annonarie della seconda guerra mondiale e non fu più ripresa[430].

Relativamente alle usanze di questua e alle offerte, comunque, ciò che caratterizza il Veneto, e Venezia in particolare, è il fatto che avessero come scenario anche il giorno di San Martino, 11 novembre.
Dino Coltro ricorda che

in molti paesi [...] esisteva *la fiera de le fae* [la pietra delle fave], una pietra, un masso o semplicemente un sasso posto sulla *crosara,* all'inizio del paese o della contrada. Usato come un comune sedile [...], il giorno di S. Martino diventava un «altare» su cui poggiavano *le ramine de fae* e vi venivano distribuite le *faoline* [le favette][431].

La distribuzione delle fave dava origine qua e là a una vera e propria festa: «A S. Giorgio di Valpolicella si documenta *la festa defae* già nel Cinquecento e arriva fino al 1950»[432].
Ma, se a Chioggia e in altri centri limitrofi San Martino si festeggiava in tono minore, era a Venezia che la giornata vedeva scatenarsi una questua chiassosa e alti toni di festa. Li descrive piuttosto scandalizzato, nel 1769, il monaco e cancelliere camaldolese Anselmo Costadoni, veneziano, durante una conferenza poi data alle stampe. L'uomo di chiesa, prima ancora di stigmatizzare gli eccessi festivi dal tono

[427] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 18.
[428] A. e R. Dolce, *Tradizioni popolari della Marca trevisana* cit., p. 31.
[429] In http://www.internetgourmet.it/index.asp?pag=Sapori__perduti.htm
[430] Civiltà rurale di una valle veneta cit., p. 239.
[431] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 20.
[432] *Ibid.*

carnevalesco che si potevano osservare per l'occasione nella sua città, descrive un'usanza che vedeva protagonisti i bambini, vestiti in modo particolare se non proprio mascherati:

> In Vinegia mia patria egli è ancor durevole nel basso popolo il costume, che nell'undicesimo giorno dello stante mese di novembre, da S. Chiesa dedicato all'onore e al culto di S. Martino Vescovo Turonese, i fanciulli di candide lunghe vesti ricoverti, cinto il biondo crine da verdeggiante corona di alloro, facendo con certi domestici strumenti di ottone e di ferro in mano un suono stucchevole, ovvero strepito, cantino su e giù per le pubbliche vie alcune mal composte e sciocche canzoni intorno al Santo suddetto, coll'intercalare frequente: *Viva, viva S. Martino*[433].

Quell'usanza, che duecentocinquanta anni fa il Costadoni dipingeva come molto antica, è ancor oggi viva. I bambini, non più vestiti di bianche tuniche ma spesso «mascherati» da san Martino, con tanto di cavallo e spada di cartone e mantello, continuano a girare per calli e campielli percuotendo coperchi e bidoni, cantando strofe e soprattutto chiedendo a gran voce, alle famiglie e soprattutto ai negozi, che vengano loro offerte caramelle, dolcetti e denaro; se non li ricevono, il loro canto prevede strofe di dispetto impertinente.

Nell'Ottocento, comunque, diverse testimonianze parlano, per la città lagunare, soprattutto di una questua di San Martino operata da donne e ragazze. Scriveva nel 1886 un estensore che si firma Edward di un

> costume bizzarro pel quale le donnicciuole di quartieri popolari della città vanno a cantare il San Martino sotto le finestre delle spose. Sono comitive di donnacchere sciamannate, sciupacchiate, tra cui esce di tratto in tratto un filo argentino di voce, che col crescere degli anni s'irrochirà diabolicamente [...]. E le comitive vanno di *calletta* in *calletta,* di portico in portico, di *corte* in *corte,* ripetendo la loro cantilena monotona, gutturale, stonata [...], accompagnandosi con una musica strana di trespoli e di molli e di cimbali[434];

molte delle strofe (così come accade per quelle cantate ancora oggi dai bambini questuanti) finivano con: *E col nostro sachetìn | Viva viva San Martin;* dove il *sachetìn* era ovviamente quello in cui riporre le offerte ricevute. Dopo aver cantato e chiesto a lungo sotto le finestre, le donne vedevano comparire chi dava loro qualcosa, e ringraziavano; ma se avessero dovuto andarsene a mani vuote, ecco scattare la «ritorsione» verbale; intonavano: *Tanti busi ghe xe in tel muro, | Tanti brusci ghe vegna in tel c[ulo]. | Tanti ciodi ga la so porta,* I *Tanti diavoli che se la porta.* «E vanno così tutta sera - conclude l'autore - tanto il giorno di San Martino quanto quello della vigilia, di porta in porta, di quartiere in quartiere»[435]. Nello stesso 1886 anche Angela Nardo Cibele dedica all'usanza uno scritto, nel quale riporta il testo di due canti di San Martino, l'uno registrato nel territorio di Agordo e l'altro, più specificamente di questua, raccolto a Venezia; in questo secondo testo sono eloquenti le strofe con le quali si chiedeva un'offerta: *San Martin n'ha mandà qua,* I *Che la ne fassa la carità; | Avea lu col ghe n'aveva, | Carità el ghe ne faseva. || Sior antian se fazza avanti | Dal paron de sta botega | Che un soldeto de scarsèla | In pignata el ghe*

---

[433] A. Costadoni, *Ragionamento sopra l'origine della festevole ricreazione* cit., pp. 133-60: 136.
[434] Edward, *Le questue nella festa di S. Martino in Venezia,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, V (1886), pp. 358-62: 359-60.
[435] *Ibid.,* p. 362.

anderà...[436].

Nel 1894 è Cesare Musatti a descrivere l'usanza, una questua effettuata non «sotto le finestre delle spose», ma genericamente nella città, annunciata dai «canti monotoni dalle cadenze larghe e interminabili che alcune femminette, partendosi da Castello, vengono con cembali e con molle a stuonare davanti la vostra casa»[437]; nel suo articolo l'estensore riporta anche i testi dei canti, compreso (con piccole varianti) quello di «dispetto» nel caso non si fosse ricevuta un'offerta che abbiamo visto registrato da Edward pochi anni prima.

Nel 1925, anche Dante Olivieri parla delle «popolane» come protagoniste dell'usanza:

> usano ancora adesso, in alcune parti remote di Venezia, e di Chioggia, alla vigilia di S. Martino, povere popolane, con piccoli cembali, presentarsi in comitive alle porte dei negozi, o sotto i balconi delle case, a recitarvi delle lunghe cantilene, per ottenere dei donativi.

L'autore accenna l'inizio di uno dei canti di questua: *In sta casa ghe xè de tuto, | del salame e del parsuto, | del formagio piasentin: | viva, viva San Martin*[438]*,* e chiude la trattazione testimoniando che, sempre per San Martino, ad Agordo «le ragazze distribuiscono quella mattina una gran quantità di nocciole ai giovani»[439]; usanza di cui aveva trattato più approfonditamente già nel 1897 Eduardo Casal[440].

Poco dopo la metà del secolo scorso, a occuparsi della questua di San Martino a Venezia è Giorgio Mario Manzini, per il quale non ne sono protagoniste solo le donne, anche se è proprio una donna a dare il via al canto con cui si chiedono offerte:

> all'avvicinarsi delle brume autunnali, persiste a Venezia una specie di pubblica richiesta di solidarietà; quando l'11 novembre, dei giovani in compagnia si mettono a fare delle cantate sotto questa o quella finestra (*cante de San Martin),* per un'offerta di vino e di castagne. L'intonazione è data da una donna, e la segue un ritornello in coro[441].

Quando, nel 1988, la questua è descritta da Alvise Zorzi e Ulderico Bernardi, i più piccoli sono tornati protagonisti esclusivi dell'usanza:

> i bambini poveri, quelli che non sono emigrati a Mestre, girano per la città battendo con mestoli di legno su una pentola e cantano una canzoncina della quale ricordo l'inizio: *«San Martin xe andà in sofita | a trovar la so novissa* [la sua fidanzata] *| so novissa no ghe gera | san Martin casca per tera...».* E il ritornello, che chiede un'elemosina, un dono: *«E col nostro sachetin | cari signori, xe san Martin»*[442].

Oggi i bambini veneziani, a piccoli gruppi o organizzati per scolaresche (magari dell'asilo) e accompagnati spesso da adulti, continuano l'antica e chiassosa usanza,

---

[436] In A. Nardo Cibele, *Canzone di San Martino nel Veneto,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», V (1886), pp. 363-64.
[437] C. Musatti, *Motti storici veneziani,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 149-52: 150.
[438] D. Olivieri, *Vita ed anima del popolo veneto* cit., p. 54
[439] *Ibid.,* p. 55.
[440] E. Casal, *La festa di San Martino in Agordo,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XVI (1897), rist. in D. Provenzal (a cura di), *Usanze e feste del popolo italiano,* Zanichelli, Bologna 1912, pp. 28-29.
[441] G.M. Manzini, *Venezia e la sua laguna* cit., p. 303.
[442] A. Zorzi e U. Bernardi, *La Serenissima e la terraferma in festa/Veneto,* in A. Falassi (a cura di), *La festa,* Electa, Milano 1988, pp. 66-75: 69-70. Un canto della questua infantile veneziana di San Martino è riportato anche in M. Poppi, *L'anno, i mesi e i giorni* cit., p. 272.

che per loro è una festa, così come lo è il farsi regalare i gustosi biscotti guarniti, dalla forma di un san Martino a cavallo, che ogni forno e pasticceria della città prepara ed espone per l'occasione. Come un tempo, se ricevono offerte cantano una strofa di ringraziamento: *E con questo la ringraziemo | del bon animo e del bon cuor;| un altro ano ritornaremo | se ghe piase al bon Signor; | e col nostro sachetin | viva viva San Martin.* Ma se la richiesta gridata e cantata non ha avuto soddisfazione, ecco partire gli irriverenti versi di disappunto che già abbiamo incontrato in vecchie testimonianze:

Tanti ciodi gh'è in sta porta | tanti diavoli che ve porta; | tanti ciodi gh'è in sto muro | tanti bruschi ve vegna sul culo[443].

Per restare alla ricorrenza di San Martino: anche in Veneto tale data reca i segni di *un antico capodanno,* o comunque di uno spartiacque temporale molto importante. Qui, come altrove, in quel giorno scadevano i contratti agrari e le affittanze, traslocavano le famiglie coloniche che avessero ricevuto l'escomio o trovato una diversa collocazione, si facevano conti e bilanci dell'annata, si pagavano i debiti e le regalie, eccetera[444]. Scrive Coltro:

I *conti de S. Martin* si riferivano a tutta l'economia paesana: *a S. Martin el fromento al mulin,* il molinaio chiedeva il saldo delle anticipazioni fatte in farina e polenta; *el marzaro serava el libreto,* il merciaio chiudeva la partita; *el casolin,* la bottega di alimentari, toglieva il «credito» a chi non pagava. *Bisognava pagare anca el moleta,* l'arrotino, si lamentava l'agricoltore che si vedeva spogliato del raccolto, *e dopo gh'è le questue, le regalie al prete, al datore e a la comare,* le questue della Chiesa e le «regalie».

Con il dottore esistevano dei contratti «mutualistici», per cui il medico assicurava l'assistenza dietro pagamento annuale di «regalie»; così con la levatrice. Alla Chiesa si doveva la questua del frumento, del fieno, del granturco; al prete le «regalie» delle *galete,* bozzoli, del *mascio,* la braciola di maiale, i *galeti* di S. Martino.

Finiti i lavori del raccolto e della semina e fatti i «conti», scadevano le «promesse» matrimoniali: *a S.Martin se marida la fiola del contadin,* secondo quanto stabilisce un antico costume[445].

Una tradizione largamente testimoniata, in Veneto, è quella di preparare, in occasione delle ricorrenze dei primi di novembre dedicate al «ritorno» dei morti, *zucche intagliate* in forma di viso che poi venivano illuminate dall'interno con una candela.

L'usanza poteva anche non avere precisi riferimenti calendariali, così come veniva registrato nel 1938 per il Trevigiano:

i ragazzi [...] vanno a cercare nel campo gli *«zuc porzelèri»* ovvero *«sucbe porseère»* per il maiale ma ne rubano uno e con gli attrezzi usati dal padre lo svuotano dei semi, gli tagliano una fetta sul fondo, ne lavorano con un temperino la corteccia in modo da aprirvi delle fessure a guisa di occhiaie e naso e bocca sdentata. La sera mettono la zucca così preparata, con un «moccolo» acceso dentro, su un muro o su una

[443] In http://www.istcompfavaro.it/pofucsanmartino.htm

[444] Vedi D. Coltro, *Paese perduto* cit., I, pp. 44-45; A. Niero, *Tradizioni popolari veneziane e venete* cit., p. 117; M. Poppi, *L'anno, i mesi e i giorni* cit., pp. 263-64; C. Musatti, *Motti storici veneziani* cit., p. 149; G.M. Manzini, *Veneto folklore. Credenze pagane e riti cristiani,* In *Tuttitalia. Le Venezie,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1964, I, pp. 114-20: 118; C. Corrain, *Ricordi di folklore polesano* cit., p. 71; *Civiltà rurale dì una valle veneta* cit., pp. 242-43; B.M. Galanti, *Mondo popolare nella «Corografia» di A. Zuccagni Orlandini,* Bulzoni, Roma 1979, p. XCVIII.

[445] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 20.

pertica e cercano di spaventare le comari, poiché la zucca, nella oscurità, sembra un teschio[446].

Numerosi i riscontri in proposito che troviamo nella ricerca sul campo della Milani: le zucche intagliate, a rappresentare una *lumaza* o *lumera* (l'inquietante fuoco fatuo legato alle manifestazioni degli spiriti), sono ricordate da testimoni delle province di Treviso e di Padova[447].

Ma più spesso è chiaramente indicato che ciò veniva fatto proprio in occasione della festa dei Morti. Testimonia il veneziano Mario Poppi:

> Una tradizione, che mi piaceva molto riprendere ogni anno da bambino, era quella di preparare, in prossimità della ricorrenza dei Defunti, una zucca tagliandola in tondo nella parte superiore, attorno al manico, svuotandola dei semi, intagliandole due fori tondi a significare due occhi, un foro triangolare al centro a rappresentazione di un naso, un grosso spicchio a forma di quarto di luna a indicare una bocca, fra le cui due parti inserivo dei pezzi di legno per dare l'idea di una serie di denti. E alla sera mi divertivo con gli amici a mettere queste zucche/teschi di morto sulle murette delle case con dentro un lumino acceso per spaventare i passanti. I quali, vedendolo, assecondavano il gioco e, sotto sotto sorridendo, fingevano di spaventarsi e lanciavano piccoli urli di orrore: noi, nascosti là vicino, gongolavamo contenti[448].

L'autore di questo brano, come abbiamo visto fare da altri, dopo avere offerto tale testimonianza si affretta a commentare: «Erano decisamente altri tempi, in cui ci si divertiva con molto meno dispendio rispetto alle costose feste di Halloween che oggi si contrabbandano a fini consumistici»[449]; e, anche se ha ragione nel sottolineare una realtà di consumismo, è significativo che, dopo aver raccontato di un contesto tradizionale identico alla Halloween odierna, parli di «tradizione contrabbandata», a riprova di un diffuso preconcetto, di una diffidenza con cui si guarda all'odierna celebrazione anche quando se ne riconosce il *background* nel nostro più genuino folklore.

Più obiettivo Dino Coltro, che si sofferma sull'usanza scrivendo:

> C'è un particolare che avvicina il costume anglosassone al nostro: è la stretta analogia tra la «lanterna di Halloween» con cui giocano i ragazzi in Inghilterra, negli Stati Uniti e anche in Australia e la *lumera (lumaza)* dei nostri paesi. Il fuoco fatuo rappresenta l'anima di un defunto in cerca di suffragio e costituisce anche un gioco fatto dai giovani fino a qualche decennio fa, proprio nell'ottavario dei Morti, oppure per far paura ai ragazzi che andavano *a morose* [...].
>
> La «lanterna di Halloween» come la *lumera* consiste in una zucca svuotata, nella cui buccia vengono praticati dei fori per fare gli occhi, il naso e la bocca ghignante. All'interno di questa specie di teschio veniva collocata una candela accesa e i ragazzi la portavano in giro schiamazzando[450].

Propone giustamente un parallelo con le odierne forme di Halloween anche un sito Internet, in cui leggiamo questa testimonianza desunta da fonti locali:

> all'inizio del secolo scorso nelle campagne dell'Alto Vicentino i contadini svuotavano le zucche e le dipingevano a mo' di teschi, dentro i quali accendevano delle candele [...]. I bambini giocavano con le zucche illuminate e le chiamavano *le suche dei morti* [le zucche dei morti], facendo scherzetti un pochino macabri

---

[446] A. e R. Dolce, *Tradizioni popolari della Marca trevisana* cit., pp. 30-31.
[447] M. Milani, *Streghe, morti ed esseri fantastici nel Veneto* cit., pp. 398-99.
[448] M. Poppi, *L'anno, ì mesi e t giorni* cit., pp. 261-62.
[449] *Ibid.,p.* 262.
[450] D. Coltro, *Mondo contadino* cit., II, p. 15. L'usanza della zucca nelle notti dedicate alle feste novembrine dei Morti a Venezia è menzionata anche in http://www.venessia.com/curiosita9.htm

tra di loro[451].

In un altro sito si informa che fino a una cinquantina di anni fa «in questo periodo nelle case dei contadini una zucca con dentro una candela veniva pòsta sul davanzale delle finestre che davano sulla strada»; veniva chiamata dialettalmente *suca bruca*[452].

[451] In http://www.vicenza.com/newsmagazine/archivio__data/2001/10/news__0000000348.html. Il sito fa riferimento ai volumi *Civiltà rurale di una valle veneta* cit., e *La sapienza dei nostri padri. Vocabolario tecnico-storico del dialetto del territorio vicentino,* a cura del Gruppo di ricerca sulla civiltà rurale, Accademia Olimpica, Vicenza 2002.
[452] In http://www2.regione.veneto.it/videoinf/giornale/newgiornale/72/! i/Halloween.htm

v. Friuli, Venezia Giulia, Istria e Dalmazia

Vivissime erano in Friuli e nella Venezia Giulia le tradizioni riguardanti *l'accoglienza dei morti* che «ritornavano» nella dimensione terrena e alle loro case nelle notti tra la fine di ottobre e i primi di novembre; una credenza che, accanto a chiari aspetti propiziatori e devozionali, non mancava di esprimere anche un diffuso senso di inquietudine e di timore.

Si mettono ora in movimento - scrive significativamente Andreina Nicoloso Ciceri - tutte quelle forze misteriose del mondo ctonio che l'uomo implora e teme: le anime dei defunti escono dai tumuli e in teorie interminabili si avviano a visitare le loro case, oppure visitano antiche chiese matrici, oppure girano intorno al cimitero. In certi luoghi si ritiene si dispongano in grandi cerchi nei prati o salgano ai monti, come il S. Simeone. Altri ritengono siano invisibili, oppure distinguibili solo per una luce: è la fiammella che si sprigiona da un arto del morto e chi andasse per afferrare quella luce si troverebbe un osso nella mano. Il ricchissimo leggendario che riguarda i morti in generale, e questa ricorrenza in particolare, ci prospetta il sentimento ambivalente del vivente: il morto contamina e minaccia la vita, ma ne assicura la sopravvivenza[453].

Nel 1925, Francesco Babudri aveva annotato:

Son le giornate in cui il popolo non solo si rappresenta le processioni dei morti, che recano in mano uno stinco spolpato in luogo di cero, ma anche crede che i morti aleggino e vaghino per l'aria vestiti con i drappi con i quali sono stati sepolti. Chi è nato nei giorni di Tempora oppure l'1 o il 2 novembre, uscendo di notte udrebbe il sibilo dei defunti, le ansie dei loro spiriti e il fruscio delle loro vesti. Ad ogni buon conto il contadino di Cherso sta a casa e segna una gran croce sulla cenere spenta del focolare.

Alla sera tutte le tombe portano il loro lumicino a olio, o un fanaletto a petrolio, o un fanalino con candela[454].

Risale a pochi anni dopo, cioè al 1934, la testimonianza di Ranieri Mario Cossàr:

Una vecchia credenza goriziana voleva che i morti si destassero al suono dei lugubri rintocchi di quei giorni, per prendere parte alla processione macabra per i viali e fra le tombe del cimitero, tra le ventiquattro e l'una e che, prima di riassopirsi, venissero a salutare i parenti, manifestandosi con qualche rumore insolito entro le pareti domestiche[455];

la famiglia li attendeva, e dopo aver mangiato tradizionalmente l'insalata indivia condita col lardo soffritto, e le castagne lessate, pregava in suffragio dei defunti e ne ricordava la vita, alla luce del fuoco che ardeva sotto il camino e di un lumino devozionale appositamente acceso. Per i morti che sarebbero arrivati, lasciava secchi pieni d'acqua; e il giorno dopo, chi si alzava per primo doveva subito vuotare dalla finestra tali recipienti[456], quasi a liberarsi in fretta di quell'acqua che aveva registrato un inquietante contatto. Recipienti colmi d'acqua per i morti venivano lasciati in

---

[453] A. Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli,* 2ª ed., Chiandetti, Reana del Rojale (Udine) 1983, pp. 889-90.
[454] F. Babudri, *Fonti vive del veneto-giuliani,* Trevisini, Milano [1925], p. 59.
[455] R.M. Cossàr, *Gorizia d'altri tempi,* Amministrazione Provinciale, Gorizia 1934, p. 214.
[456] *Ibid.,* p. 215.

quelle notti in bella vista nelle cucine di tutta la pianura friulana[457].

Nel 1940 è Valentino Ostermann a soffermarsi più diffusamente sui rituali di accoglienza in questione, e sui timori che a essi erano legati:

> Che nella notte dal 1° al 2 novembre i morti tornino a visitare le loro case è credenza comune. I contadini tengono perciò durante tutta la notte un lume acceso sulla tavola di cucina, i secchi ripieni d'acqua e un po' di pane sul desco, perché in quella notte i morti sentono il bisogno di mangiare, di bere, di riscaldarsi. In quella notte funerea i morti escono dal cimitero, e l'ultimo seppellito porta un fanale. In punto a mezzanotte ognuno rientra nella propria casa, e quelli che sono nel purgatorio possono bagnarsi le labbra e trovare un po' di ristoro alle loro sofferenze. Si crede inoltre che i morti vadano in pellegrinaggio a certi santuari, a certe chiese lontane dall'abitato, e chi vi entrasse in quella notte le vedrebbe affollate da una moltitudine di gente che non vive più e che scomparirà al canto del gallo o al levar della «bella stella». A Gemona e dintorni v'è la pia credenza che chi non ha visitato da vivo la solitaria chiesetta di San Simeone (che sorge in vetta al monte omonimo a 1221 metri sul mare), dovrà visitarla da morto, e molti affermano di aver veduto degli scheletri salire i difficili sentieri, rischiarandosi il cammino con un lumicino od un moccolo di cera attaccato alla falange dell'indice della mano destra. Nei piccoli paesi di montagna si dice che serve per candela una scheggia di pino resinoso *(lum),* o una fiaccola di quel legno *(fògule).* Chi mettesse nella notte dei morti un lume acceso sulla via, e accanto ad esso uno specchio o un secchio d'acqua, vi potrebbe vedere il passaggio di tutta la processione dei defunti[458].

Di una processione di morti in quella notte, diretta verso chiese isolate, aveva già scritto nel 1901 Giovanni Vesnaver, trattando delle tradizioni di Portole, in Istria:

> In tali cortei funebri, giusta la leggenda del paese, i morti, in aspetto di bianchi fantasmi, vanno due a due, in lunghe fila, silenziosi e lenti. Fanno il giro del camposanto, e poi vanno a qualche chiesuola lontana e solitaria. Come narra una identica leggenda di molte valli italiane, in tali processioni i morti recano in mano una *candelèta,* ossia un lumino acceso. Ho inteso più fiate raccontare che una volta un morto aveva consegnato a una donna una di tali fiammelle, che essa conservò lungamente. Ebbene, quella fiammella non era altro [...] che un osso di morto[459].

E aveva aggiunto che nella zona era uso lasciare per i defunti, nelle case, acceso un lume a olio posto sul focolare, e cibo. Del territorio istriano ha scritto anche Giuseppe Radole, che oltre all'usanza di tenere accesi nelle case «tanti lumini quanti erano i morti recenti da ricordare» e a quella di predisporre recipienti pieni d'acqua, ricorda che, per non intralciare i morti in giro in quelle notti, «chi si trovava in istrada camminava ai lati, lasciando libero il centro»[460].

Gianfranco D'Aronco interviene nel 1949, scrivendo delle usanze del Caporettano, dove la sera dell'i novembre le famiglie, prima di andare a letto, aprivano le porte affinché i morti capissero di essere i benvenuti e di poter entrare nella casa, e ponevano sul tavolo della cucina uno *hleb* (pane) e due chiavi in croce[461]. Dieci anni dopo, Mario Ettore Specogna ci informa sulle credenze delle Valli del Natisone; anche qui si pensa che i morti tornino alle case in occasione della loro celebrazione: «Nascosti in qualche angolo, ascoltano i vivi che pregano per loro. In alcune località

---

[457] N. Cantarutti, *Udine e la pianura friulana,* in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi* cit., pp. 411-15: 414.
[458] V. Ostermann, *La vita in Friuli,* Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1940, II, p. 396.
[459] G. Vesnaver, *Usi costumi e credenze del popolo dì Portole* cit., pp. 288-89; vedi anche p. 129. Oggi Portole, col nome di Oprtalj, appartiene alla Croazia.
[460] G. Radole, Folclore istriano. Nei cicli della vita umana e delle stagioni, MGS Press, Trieste 1997, p. 157.
[461] G. D'Aronco, *Vecchie usanze popolari del Caporettano,* in «Lares», XV (1949), pp. 183-95: 190-91. Oggi Caporetto, col nome di Kobarid, appartiene alla Slovenia; a questa località è legata la disastrosa rotta dell'esercito italiano durante la Prima guerra mondiale (24 ottobre 1917).

le donne vanno per il paese la sera del 1° novembre e cantano, altrove invece recitano una canzone», di cui l'autore riporta il testo[462].

A offrirci la mole più corposa di notizie è comunque Andreina Nicoloso Ciceri, che si occupa di tutta la regione. Oltre a riferirci dei rituali d'accoglienza che già abbiamo incontrato nelle testimonianze di altri autori (aprire porte e finestre, tenere lumi e il fuoco accesi, lasciare a disposizione cibi e acqua, eccetera[463]), mette spesso in luce l'arcano clima di timore che li accompagnava:

> Chi voleva vedere i morti, faceva pratiche particolari, come esporre uno specchio o un bacile d'acqua, ma ciò rappresentava estremo pericolo, come volere ascoltare la loro lingua oramai misteriosa per i vivi. Per lo più si rifuggiva da questo pericolo, rientrando a casa prima del calare delle tenebre, perché [...] questa circolazione di spiriti, come in altri inizi di ciclo, metteva in essere nei vivi un processo ambiguo di venerazione e rigetto, benché risolto (o esorcizzato?) nelle pratiche religiose[464].

E del tentativo di disinnescare la carica potenzialmente pericolosa insita nella presenza dei morti faceva certamente parte l'uso, abbondantemente testimoniato in tutto il Friuli e nella Venezia Giulia come in molte altre zone del nostro Paese, di suonare ininterrottamente le campane a scopo apotropaico nella notte tra l'1 e il 2 novembre. Ricordiamo cosa scrive in proposito Ostermann:

> Io non dimenticherò mai l'impressione che provai molti anni fa, tornandomene tutto solo in quella notte, dopo le otto, da San Daniele a Gemona per un lungo stradone deserto, nel sentire il mesto scampanio che veniva da tanti paesetti, nel vedere i cimiteri illuminati[465].

Interessantissima e degna di essere riportata, nel lavoro della Nicoloso Ciceri, è l'ampia e dettagliata ricognizione delle credenze e usanze, in tutto il territorio, riguardanti i rituali di accoglienza per i morti[466]: in Carnia (ad esempio a Liaris) si facevano le «Quarantore» di preghiera, cui partecipava tutta la comunità. A Timau si facevano due processioni al cimitero, una l'1 novembre per «chiamare i defunti» e un'altra il giorno successivo per riaccompagnarli alle loro tombe. A Paluzza si riteneva che i morti in processione si affrettassero verso le loro case, in cui dovevano trovare il cibo approntato dai loro discendenti, mentre le anime cattive avanzavano più lentamente trascinando catene. In Raccolana la processione dei trapassati seguiva, secondo la credenza popolare, lo stesso percorso delle Rogazioni, e ciò sottolinea il ruolo dei defunti nella propiziazione della fertilità dei campi. Ad Artegna invece si riferiva di aver visto la lunga teoria delle anime, ognuna reggente un lume, dirigersi alla volta di Comerzo per perpetuare il voto a una Madonna venerata in vita. Nel Sacilese si pensava che il corteo fosse guidato dall'ultimo morto della comunità, reggente una croce.

In diverse località, nelle case non si spazzavano le stanze dopo l'imbrunire, per tema che i morti pensassero di essere cacciati via. A Concordia non si sparecchiava la

---

[462] M.E. Specogna, *Distribuzione del pane per la festa dei defunti,* in «Ce fastu?», XXXIII-XXXV (1957-59), pp. 209-13: 211.
[463] A. Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., p. 891.
[464] *Ibid.*
[465] V. Ostermann, *La vita in Friuli* cit. II, pp. 394-95.
[466] Le informazioni che seguono sono tratte dall'opera di A. Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., pp. 89-98.

tavola nella sera precedente il 2 novembre, e si diceva che chi fosse andato a caccia in laguna avrebbe visto affiorare teste di morti.

A Collina il cibo dell'accoglienza consisteva negli gnocchi; a Ravinis nella *polente cuinzade* (polenta fatta a pasticcio), di prammatica anche ad Ara insieme alle *moncjs* (castagne messe a lessare senza buccia); lungo la fascia prealpina, da Tarcento a Cividale, la polenta *polita,* condita, veniva lasciata sulla tavola; a Prato C amico si tenevano pronte acqua e farina affinché i morti si preparassero la polenta da soli; anche a Dordolla si lasciava aperta la credenza, si metteva a disposizione farina e si predisponeva la caldaia perché i morti potessero «farsi da mangiare»; a Venzone addirittura si aveva cura che essi potessero trovare tutto ciò che serve al rammendo. A Camporosso c'era una particolare attenzione a non far spegnere il fuoco, perché i defunti dovevano innanzitutto scaldarsi.

A Ugovizza, mentre si lasciavano cibi sulle tavole, si rabbrividiva al timore che i morti si nascondessero sotto le panche; tale paura era conosciuta anche a Erto e a Casso, dove secondo il credo popolare i morti in questa ricorrenza si rifugiavano «sotto la panca del focolare o addirittura nella cassa della legna»; anche a Buia «quella notte misteriosa era pervasa di segreti terrori e nessuno mancava di riempire d'acqua i recipienti».

A Malborghetto il cibo offerto al ristoro dei defunti consisteva nel *katshuln,* un tipico pane crostoso, che veniva posto sulle tombe; a Pontebba c'era chi versava latte in terra per offrirlo ai trapassati; in Val Resia si ponevano luci alle finestre; a Uccea tutti andavano a suonare un poco le campane, mettevano sul pavimento candele accese e fino a mezzanotte lasciavano aperte le porte; qui tra l'altro si illuminavano i cimiteri con lumini ricavati da gusci di lumaca, come abbiamo visto fare in alcune località del Trentino.

Qua e là era viva la preoccupazione di non «irritare» i morti, eventualità ritenuta inevitabile se essi non fossero stati accolti con tutto ciò che si doveva e poteva, e quella di non nuocere loro con la mancanza di necessarie attenzioni: così a Felettano, e a Flambro, dove, se non trovano l'acqua nei secchi,

> le anime li scuotono, provocando strepiti; guai poi sbattere porte: *si sfrenzin,* si fa loro male; guai lasciar penzolare la catena del focolare sulla fiamma: *si brusiti lis animis.*

A Cergneu

> si racconta che ci fu chi volle avere prove concrete della venuta dei defunti, cospargendo di cenere la soglia: furono trovate le impronte, riconoscibili a seconda del tipo di calze che erano state messe ai morti, ma chi fece l'esperimento fu punito, dissuadendo altri a ripeterlo.

Ovunque, tradizione largamente diffusa nelle date manistiche, in quei giorni era proibito filare e fare «lavori da veglia». Nel Friuli orientale chi girava per le strade in quelle notti aveva cura di mantenersi ai lati della carreggiata per non intralciare il cammino dei morti. A Gorizia si poneva dietro le porte una panchetta perché i defunti in transito potessero sedersi a riposare, e si preparavano biscotti a forma di «ossa di morto». E il lungo elenco potrebbe continuare, a riprova di come, in tutta la regione, fosse forte la credenza in un ritorno e in una presenza dei morti in questi giorni e in

queste notti.

Abbiamo visto come tale «presenza» desse luogo diffusamente anche a paura; sentimento che del resto non era limitato ai giorni di cui ci stiamo occupando. Credenze in un notturno manifestarsi delle anime dei defunti e in fenomeni quali la «caccia selvaggia» riguardavano tutti i momenti dell'anno, anche se ovviamente le date manistiche si caricavano di inquietudini ancora maggiori. Scriveva in proposito Vesnaver, nel 1901:

> le apparizioni dei morti non avvengono soltanto nella notte dall'1 al 2 di novembre, ma eziandio in occasione delle Tempora, e tante altre volte, come dai numerosi racconti che narra il popolo appare[467],

e proseguiva elencando manifestazioni di fantasmi e di esseri fantastici e paurosi, fra cui ad esempio le «lavandaie»:

> Presso gli orli ombreggiati delle fontane, sulle pietre levigate del pubblico lavatoio si sente a mezzanotte uno sbatacchiare fantastico delle lavandaie risonare nel silenzio della notte. A sentire alcuni, non è già la biancheria che esse manipolano, ma qualche cosa invece come cadaveri di bambini[468].

Parlava poi, oltre che di streghe, di fate e folletti dall'aspetto e dal comportamento spesso terribili, e di fuochi fatui, più specificamente di apparizioni di spiriti inquieti che non mancavano di spaventare tutti[469]. Anche Ostermann tratta di

> paurose apparizioni [...] che girano vagolando sui prati senza piegare manco uno stelo d'erba che calpestano, e che ora si manifestano con fischi, ora con canti, con risa, con pianti e con urli, e talvolta con lunghi discorsi. Non è raro gettino contro lo spettatore dei *sassi morti,* che s'avanzano adagio e non colpiscono alcuno[470];

e lo stesso autore registra le credenze, piuttosto diffuse in regione, relative alla «caccia selvaggia»:

> A Chiusaforte raccontano che dietro la forcella Patòc in certe notti si sente gridare, abbaiare i cani e sonare i corni: è un ricordo della *caccia infernale* o *selvaggia.* Anche in altre valli sulla destra del Tagliamento v'ha qualcosa di simile[471].

Del resto, già nel 1875 Pietro Ellero dipinge un quadro vivido di queste paure, per le quali la gente

> non solo la futura [ultraterrena] vita con terrore riguarda; ma gli stessi estinti, le cui anime talvolta crede ire randagie per lo mondo, autrici di danni o di spaventi.

---

[467] G. Vesnaver, Usi costumi e credenze del popolo dì Portole cit., p. 130.

[468] G. Vesnaver, *Usi costumi e credenze del popolo di Portole* cit., p. 287. Questa testimonianza richiama a quanto scrive Katharine Briggs, secondo la quale in Irlanda e Scozia uno dei più dolenti spiriti della morte, la *Banshee,* è detto anche «la lavandaia» *(Bean-Nighe,* o *The Washing Woman,* o ancora, nelle Highlands scozzesi, *Little-Washer-by-tbe-Ford).* Viene a volte considerato come lo spirito di una donna morta di parto (K. Briggs, *Fate, gnomi, folletti e altri esseri fatati,* Luccarini, Roma 1985, pp. 10-11 e 14-15).

[469] G. Vesnaver, *Usi costumi e credenze del popolo di Portole* cit., pp. 278-301.

[470] V. Ostermann, *La vita in Friuli* cit., II, p. 402.

[471] *Ibid.,* II, p. 530.

Secondo Ellero, dunque, il popolo pensa che tra gli spiriti e i viventi «possa avervi un commercio» e che i primi

> possano per ciò e sorgere da' regni bui, e vagolare per la terra. [...] Il volgo crede adunque, e dice anzi vedere le anime de' trapassati errare ancora ne' luoghi ove vissero, ove le chiama alcun affetto e alcun intento [...]. Cotesta opinione del vagare degli spiriti in larve di corporee sembianze fa, che nottetempo certi luoghi da essi preferiti sieno scansati.

Uno di questi luoghi sarebbe «un cocuzzolo delle Alpi carniche, tetro e deserto, *Monte Canina,* dove a frotte raunansi le fantasme in consessi e in ridde spaventose»[472].

Chiudiamo la rassegna con una nota di Giuseppe Vidossi, secondo cui «tanto in Istria che nel Goriziano si narrano al riguardo leggende paurose, fra l'altro di processioni di morti nella notte d'Ognissanti»[473].

A rappresentare, a causare, a ingigantire certi timori poteva poi concorrere l'uso di preparare *zucche intagliate* in forma di teschio e illuminate dall'interno, tradizione che si incentrava soprattutto nei primi giorni di novembre, quelli dedicati al «ritorno» dei morti.

Il più volte citato Vesnaver, trattando dell'Istria, all'inizio del secolo scorso, osservava relativamente alla notte di Ognissanti: «qualche burlone, per spaventare la gente, suol posare sul muro del cimitero la *morte zuchèta,* ossia una zucca scavata con entro una candela accesa»[474]. La Nicoloso Ciceri scrive che ad Avasinis, in occasione di Ognissanti e del giorno dei Morti, «si ornavano le tombe con zucche intagliate a volto umano, illuminate dall'interno»[475]. L'uso, nello stesso periodo dell'anno, di una simile zucca (che oggi chiameremmo ovviamente «di Halloween») è testimoniato, nel 1935, anche nella località di S. Giorgio di Nogaro (Udine)[476].

A Liaris di Ovaro, sempre in provincia di Udine, proprio le zucche « svuotate e traforate in modo da fingere una testa umana, illuminata internamente con pece di pino (più recentemente con candele)»[477] erano, nella quarta domenica di settembre, le protagoniste di una festa particolare, la *sagra da cavòcia;* in quell'occasione con esse si ornavano «tutti i muri (una volta il muro del sagrato) e la fontana di piazza»[478].

Diverse, in tutta la regione, erano anche le usanze relative a *questue, offerte e doni* osservate in quei giorni.

Nel 1901, riferendosi a una zona istriana, Vesnaver scrive:

> Nel giorno di Ognissanti si fa elemosina ai poveri con denari, qualche pannocchia di granturco, o piccoli

---

[472] P. Ellero, Le superstizioni volgari in Friuli. In difesa del saggio sulle superstizioni volgari. Le condizioni morali degli agricoltori in Friuli, Forni, Sala Bolognese 1987 (rist. anast. per i primi due titoli da ID., Scritti minori, Tip. Fava e Garagnani, Bologna 1875), pp. 38-40.

[473] G. Vidossi, Le tradizioni popolari della Venezia Giulia e di Zara, in ID., Saggi e scritti minori di folklore, Bottega d'Erasmo, Torino 1960, pp. 220-39: 229.

[474] G. Vesnaver, *Usi costumi e credenze del popolo di Portole* cit., p. 289.

[475] A. Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., pp. 893-94.

[476] L. D'Agostini, *Note di colore locale,* in «San Giorgio di Nogaro», numero unico, 1935, citato in A. Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., p. 907, nota 73.

[477] A. Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., p. 881.

[478] *Ibid.*

pani fatti appositamente. Questi pani sono detti dal popolo *el pagnolin,* e sono veramente il pane dei morti[479].

Cita l'usanza di suonare a lungo, nella notte, le campane, per poi informare: «Quelli che suonano, vanno di porta in porta alla ricerca del vino, per portarselo in campanile, ove se lo bevono»[480].

Nel 1925, Babudri annota:

A Cherso il di dei morti si va per le case alla cerca dei fichi secchi [...]. Sempre a Cherso, quel giorno si vendono ai bimbi le «oblie» [...], consistenti in ciambelle rotonde senza buco, vale a dire senza segno di tomba, fatte di fior di farina e zucchero, e con in mezzo un rozzo galletto di pasta, che ha due grani di pepe al posto degli occhi. Il galletto è segno di vita, ed anche presso la simbolica degli antichi cristiani fu ritenuto tale. Quindi le «oblie» sono offerte simboliche e magiche, indicanti l'augurio di vita, di vita anche spirituale ai vivi, e di salvezza eterna ai defunti[481].

Nel 1934, Cossàr riporta le consuetudini del Goriziano, dove, nel giorno di Ognissanti,

per antichissima consuetudine, i ragazzi della Bianca venivano in città per chiedere il panetto dei morti *(pagnút),* mentre quelli di Gorizia andavano in cerca dello stesso alla Bianca, a San Pietro, a Sant'Andrea e a Valdirose, chiedendolo con queste parole: *Siora parona mi dà il pagnút?* Nessuno rifiutava il donativo a codesti piccoli mendicanti d'occasione, i quali, avutolo, si affrettavano di riporlo in una bisaccia che portavano sulla spalla. L'offerta del pane, secondo una vecchia credenza goriziana, serviva per satollare in quella giornata i poveri defunti. I panetti avevano l'aspetto di piccole focacce. A Sant'Andrea li confezionavano con la farina di gransaracino[482].

Lo stesso autore documenta anche una questua dei campanari, aggiungendo la descrizione di un macabro uso tradizionale cittadino:

Alle quattordici del primo di novembre le campane della città incominciavano a sonare a morto, per finire - dopo una pausa di sei ore, tra le ventidue e le quattro - alle dieci del giorno successivo. I campanai di professione, e quelli avventizi, andavano per le case con una panciuta damigiana alla questua del vino. Nel mezzo della Metropolitana veniva eretto un catafalco sul quale erano esposti due teschi umani con i relativi femori incrociati, che mettevano indosso la paura a tutti i fedeli[483].

Nel 1940, Ostermann offre una panoramica più vasta, comprendente, oltre agli usi di questua e offerta, anche le tradizioni alimentari. Dopo aver affermato che nel giorno dei Morti avveniva una distribuzione di pane, vino e minestra di fave[484], scrive:

Il sagrestano e coloro che lo aiutano a sonare le campane cenano in quella notte [tra l'1 e il 2 novembre] nel campanile; mangiano gli gnocchi o il vitello in stufato colla polenta calda, e bevono il vino raccolto nella questua fatta dopo la vendemmia. In qualche paese, specie nelle città e nei borghi più grossi, si mangiano certi pasticcini (preparati dai ciambellai), detti *favetìs dei muarz* [...]. Nelle campagne però non s'è arrivati per anco a codeste delicatezze, e mentre alcune famiglie mangiano ancora la minestra di fave, altre vi sostituiscono le lenticchie, altre i fagiuoli. In qualche località, i contadini fanno in quella sera una *pinze;* in certi paesi del Friuli litoraneo, il padrone distribuisce ai coloni del pane inferigno fatto a mo' di focaccia.

---

[479] G. Vesnaver, *Usi costumi e credenze del popolo di Portole* cit., p. 128.
[480] *Ibid.,* pp. 128-29.
[481] F. Babudri, *Fonti vive dei veneto-giuliani* cit., pp. 59-60.
[482] R.M. Cossàr, *Gorizia d'altri tempi* cit., p. 214.
[483] *Ibid.*
[484] V. Ostermann, *La vita in Friuli* cit., II, p. 384.

L'uso delle limosine ai poveri in quel giorno è antichissimo. Il Cameraro di Gemona nel 1396 nota: «Spendey in lu dì di San Just (giorno dei morti) ali povers...» A Chiusaforte anche oggidì il pievano fa preparare nel giorno di San Giusto due infornate di pane da distribuire ai poverelli. L'andare a *pan di muarz* è in uso anche a Udine, dove le famiglie benestanti preparano in casa un pane speciale di granoturco, o distribuiscono qualche pannocchia. Nella Slavia nostra le famiglie agiate distribuiscono ai poveri delle pagnotte di granturco[485].

È di pochi anni dopo la testimonianza del D'Aronco relativa alla zona del Caporettano:

Il giorno dei morti si danno speciali elemosine ai ragazzi, che si recano di casa in casa a ritirare le pagnotte *(«presti»).* Da paesi vicini e dalla Resia giungono numerosissimi i poveri, a raccoglier farina. Caratteristiche le donne resiane tutte vestite di nero, col fazzoletto sul capo. I *«presci»* vengono confezionati, presso le famiglie ricche, con farina di frumento; presso quelle povere, con farina di granoturco. Un tempo si usava disegnare col gesso una croce sulla schiena dei questuanti, affinché non fosse consegnata loro l'offerta due volte[486].

Si era occupata della questua del pane in Friuli, nell'Ottocento, anche Caterina Percoto, le cui parole confermano quanto già visto; ma dell'autrice vogliamo citare una frase importante:

Contadini, benestanti, capi di famiglia, artieri e mugnai, che in tutt'altra occasione si vergognerebbero d'accettare la più piccola carità, in quel giorno, confusi ai poverelli, battono alla tua porta, e senza rossore ti domandano il pane dei morti[487];

testimonianza che chiarisce come, al di là di un intento economicistico e materiale, la questua dei morti avesse un carattere fortemente rituale.

Al centro di tali questue, dunque, c'erano per lo più cibi, anzi cibi poveri: pannocchie di mais e soprattutto il pane, che comprende in sé anche un alto valore simbolico. Scrive in modo dettagliato dell'usanza Mario Ettore Specogna negli anni Cinquanta, trattando principalmente delle Valli del Natisone, dove la questua e la distribuzione dei pani avveniva in giorni che variavano, a seconda delle località, dal 30 ottobre all'i novembre:

Una volta, circa cinquantanni fa e anche meno, si distribuivano pannocchie di granoturco (Montefosca, Erbezzo, Pechigne, Vernassino); però la maggioranza faceva dei piccoli pani colla farina di granoturco o di orzo, cotti sotto la brace e la cenere, di dieci o dodici centimetri di diametro (nei paesi già citati, Mersino, Rodda, Lasiz, Savogna, Masera, Clegna). Solo più tardi si diffuse il pane di frumento, venuto a questi abitanti dal Friuli: si trattava più comunemente di piccoli panetti rotondi, cotti in casa, in seguito dai fornai, ed invalse l'uso, ancora vivo, delle «pagnotte» di tipo friulano costituite da quattro o otto pezzi, «kròstini».

Attualmente la consuetudine di distribuire il pane si mantiene ancora nei paesi posti più in alto, lontano dai centri di commercio e dalle arterie di traffico, ma tende a cadere in disuso dappertutto [...].

I nomi dati al pane dei defunti sono quasi tutti uguali: *kliebcici, klebec, pagnoca, panin,* mentre la data della raccolta varia da un paese all'altro [...].

Quand'è il giorno della raccolta - questua del pane - bambini, donne, mendicanti, da soli o in gruppi di sei o sette persone, vanno con borse, sacchetti, canestri, di casa in casa, di paese in paese. Quando arrivano davanti alla porta della casa chiedono: «Avete i panini?» oppure «Dateci i panini».

---

[485] V. Ostermann, *La vita in Friuli* cit., II, p. 395.
[486] G. D'Aronco, *Vecchie usanze popolari nel Caporettano* cit., p. 190.
[487] C. Percoto, *Racconti,* a cura di M. Prisco, Vallecchi, Firenze 1972, pp. 190-91.

Ricevuto il pane ringraziano: «Iddio vi rimeriti e la Vergine Maria. Il Signore abbia misericordia delle anime per le quali è stato dato» e vanno dinanzi ad altre porte.

Ogni famiglia deve mandare qualcuno a raccogliere il pane; abitualmente questo lavoro spetta alle donne, madri o figlie maggiori. Ai paesani si danno tanti pezzi di pane *(kròstin)* quanti sono i membri della famiglia del chiedente, affinché tutti preghino per le anime dei defunti della famiglia donatrice.

Ai parenti vengono offerti abitualmente più pezzi di pane, alle volte una *pagnotta* intera. I paesani devono andare a prendere il pane in ogni famiglia: quella da cui si astengono si ritiene offesa e ricambia l'ingiuria l'anno seguente. L'offesa non è cancellata finché non vengano a prendere il pane coloro che per primi si sono astenuti dal farlo. È ferma la convinzione che non si arrechi ingiuria ai vivi, ma ai morti; per cui due famiglie possono essere in pessime relazioni tra di loro, ma gli spiriti dei morti devono essere rispettati[488].

Abbondante la messe di informazioni che ci offre al riguardo, di nuovo, Andreina Nicoloso Ciceri, che annota:

Ogni famiglia, che appena ne avesse la possibilità, faceva la *limuesina* del pane in nome dei suoi morti e l'offerta di grano alla chiesa, alla quale si facevano anche offerte in denaro: ognuno faceva il giro del catafalco, con la candela accesa in mano, deponendo l'obolo e ciò costituiva *las villas dai Sanz.* A Zovello l'offerta era detta *sops pas ànimas*[489].

A Camporosso la questua del pane, da generale, diventò a un certo punto usanza solo di bambini; a Pontebba la praticavano i chierichetti; a Uccea il pane dei morti veniva scambiato tra le famiglie (donavano di più quelle che avevano avuto un lutto recente); a Stavoli di Moggio erano i ragazzi che «partivano a frotte, gridando: *A pan! A pan!*» Anche nel Medio e Basso Friuli la questua del pane (di farine miste) era tradizione generale; così pure nel Friuli occidentale. A Precenicco si facevano offerte di grano, che venivano deposte in cesti fuori dalla chiesa. A Latisana si distribuivano pani e minestre; a San Giorgio di Nogaro ogni famiglia metteva davanti alla porta di casa un sacco di pannocchie, e i più bisognosi ne raccoglievano una da ogni sacco. Anche i campanari questuavano in diverse zone, al suono di un campanello da chiesa. L'autrice continua con un lungo e dettagliato elenco di simili usanze, che non è possibile riportare; ne ricordiamo solo alcune particolari: a Barza il pane delle anime si chiedeva stando inginocchiati sulle soglie; in alcune zone, soprattutto mentre l'usanza stava declinando, questuavano gruppi di ragazzini guidati da una vecchia; a Poffabro la formula della questua del pane «aveva la perentorietà dell'esazione di un tributo: *Bun dì, pagnúc a mi!* Invece a Claut: *Bondì, pa l'anema dei morth!»* Insomma, che si trattasse di anziani, di poveri, di donne, di bambini, o di tutti genericamente, e con sfumature riguardo alle modalità, il dato sostanziale è che, negli ultimi giorni di ottobre e nei primi di novembre, in occasione delle feste dei Morti, una questua era diffusissima in tutta la regione.

Ma usi di questua erano qua e là testimoniati per tutto l'Ottavario dei Morti, fino al giorno di *San Martino,* che poteva divenirne data privilegiata, come abbiamo visto succedere nel vicino Veneto. Giuseppe Vidossi scrive ad esempio che il giorno di San Martino, un tempo caratterizzato da «gran baldoria», era «dedicato alla celebrazione del vino nuovo, con falò a Gorizia, con questue allegre e canti nell'Istria e in

[488] M.E. Specogna, *Distribuzione del pane per la festa dei defunti* cit., pp. 210-11

[489] Questa informazione e citazione, e quelle che seguono, sono tratte da A. Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., pp. 892-98.

Dalmazia»[490].

In alcuni luoghi nell'occasione si esplicitava, praticamente, una particolare forma di *Dolcetto o scherzetto?* Vediamo cosa ne scrive Giuseppe Radole:

Per la festa di San Martino (11 novembre) allegre brigate di buontemponi, passando di casa in casa (meglio, di cantina in cantina) questuavano un po' di vino ed altro, e, per fare baldoria, a Castelvenere intonavano:

San Martin m'à manda qua | che me fé la carità
se no me fé la carità | ve butemo zo la porta
con tuto 'l barconzin, | eviva, eviva San Martin.

La padrona di casa, per evitare qualche brutto scherzo (si fa per dire), dall'alto della scala gridava: *Vignì, vignì avanti,* salendo subito in soffitta, per ridiscendere con mezzo grembiule di frutta di stagione: noci, nocciole e mandorle. Tanta premura tradiva il segreto pensiero di liberarsi quanto prima possibile dei petulanti seccatori. Bastavano poche visite per riempire la bisaccia (o il *balego* delle olive), e i mattacchioni rientravano a casa più che contenti. In altre parti questa richiesta [...] veniva fatta declamando:

Din, din, din | diman xe San Martin
dene, dene un bucal de vin | e una piadina de bacalà
che ve canteremo San Martin, | dene, dene un bucal de vin[491].

A Gorizia a impegnarsi in una sorta di questua di San Martino erano gli apprendisti (*garzòns)* e gli operai *(lavorèns),* che «andavano dagli avventori del lavoratorio in cerca del vino, che doveva servire per la cena la quale, per antica usanza, veniva offerta dalla moglie del padrone»[492].

Al di là delle tradizioni di questua, in tutta la regione il giorno di San Martino, cioè il primo dopo la chiusura dell'Ottavario dei Morti, veniva celebrato festosamente, con abbondante consumo di buoni cibi e di vino, feste, balli, accensione di falò attraverso i quali i ragazzi saltavano inneggiando all'abbondanza. Ma era anche, in ricordo di un antico capodanno agrario, il giorno in cui in cui si chiudevano i conti e avvenivano gli escomi dei mezzadri, molti dei quali erano dunque costretti a traslocare con le loro povere masserizie, così come accadeva in molte aree del nostro Paese.

[490] G. Vidossi, *Le tradizioni popolari della Venezia Giulia e di Zara* cit., p. 230.
[491] G. Radole, *Folclore istriano* cit., p. 150.
[492] R.M. Cossàr, *Gorizia d'altri tempi* cit., p. 216

vi. Liguria

Numerosi sono gli elementi del folklore e della religiosità popolare liguri che rimandano a *riti di accoglienza* per i morti che «tornano», ai primi di novembre, nella dimensione umana e alle loro vecchie dimore. Proprio in virtù di tale credenza

> bisogna preparare ben pulite e riordinate le camere - annota Paolo Giardelli - e alzarsi presto per lasciare il letto ai morti, stanchi del viaggio. Si avrà inoltre l'avvertenza di porre del cibo sulla tavola, perché possano rifocillarsi[493].

Lo stesso autore precisa:

> Nell'Imperiese si lasciava aperto, a questo proposito, il cassone dei fichi; tuttora vi è chi tiene spalancata la porta (Cartari, Isolabona) e le finestre dell'abitazione, per agevolare l'accesso agli spiriti.
>
> Dove la funzione funebre si svolgeva la sera, i parenti, prima di recarsi in chiesa, accendevano i lumi (Monterosso), perché i defunti trovassero più agevolmente la strada di casa; o allestivano un bel fuoco nel camino (Val Bormida), affinché potessero scaldarsi.
>
> In Lunigiana, la notte, si andava a pregare davanti al cimitero; qualcuno bussava sulle tombe, per svegliare le anime.
>
> Nel giorno della Commemorazione dei Defunti, al Garbo (Val Polcevera) vige ancora l'usanza di rifare con lenzuola di bucato il letto dove è morta una persona cara e velare gli specchi[494].

I morti, secondo la tradizione, raggiungono i paesi e le case con una lugubre processione: «uscendo da cimitero procedono in lunga fila a due a due vestiti di cappa e cappuccio nero a foggia di battuti»[495]. Tale immaginato e silenzioso corteo non mancava di suscitare inquietudini e di far nascere racconti molto simili a quelli che abbiamo visto e vedremo testimoniati in tutte le regioni del nostro Paese.

Vigeva dunque un sentimento di timore sacrale nei confronti del manifestarsi degli spiriti. Ancora Giardelli annota: «Le apparizioni avvengono di solito la vigilia del 2 novembre e nel periodo delle "dodici notti", da Natale all'Epifania»[496]. Al Picco Spaccato, sopra Albisola, ad esempio, secondo la tradizione nella notte dedicata ai defunti si radunavano quelli deceduti anzitempo, cioè le anime degli uccisi, degli annegati, dei morti bambini, che si muovevano in processione, con cappe nere e ceri, salmodiando lugubremente[497]. Commenta su tale usanza un sito Internet:

> Insomma, le «Halloween» nostrane non hanno nulla da invidiare, in quanto ad atmosfera «horror», a quella americana, tanto più che le loro origini remote sono, in parte, le stesse[498].

La stessa fonte ci informa:

> Il rito religioso più affascinante di questi giorni è la «chiamata», la riunione con la quale gli aderenti alle confraternite ricordano i fratelli scomparsi. Nome dopo nome, i confratelli danno lettura dell'elenco dei loro

---

[493] P. Giardelli, *Il cerchio del tempo* cit., p. 281.
[494] *Ibid.*
[495] P. Giardelli, *Il cerchio del tempo cit.,* p. 288.
[496] *Ibid.*
[497] *Ibid.*
[498] *G.* Nervi, *Le radici alpine di Halloween,* testo on line cit.

predecessori, basandosi su registri talvolta secolari: si usa ancora, ad esempio, in alcuni paesi della valle Arroscia, come Villanova di Alberga. Nell'oratorio della Nunziata a Balestrino, fino a due anni fa [cioè nel 2003], la Confraternita di San Carlo chiamava i propri morti (oltre duemila, dal Cinquecento ad oggi) di notte, così come a Sassello l'ufficio dei morti veniva celebrato alle quattro e mezza, dopo una processione alla luce delle torce[499].

Verso il suggestivo e il macabro ci conduce pure questa testimonianza relativa alle usanze del giorno dei Morti all'inizio del secolo scorso:

Alcune chiese antichissime, quella, per esempio, dei Cappuccini di Genova, aprono i loro sotterranei, dove scheletri interi e teschi ammoniscono i visitatori del comune destino umano[500].

L'apparizione corale e inquietante dei morti, secondo la tradizione della Lunigiana ligure, poteva manifestarsi nella *Menada,* qualcosa di collocabile, nella sua immagine, tra il sabba stregonico e la «danza macabra» di cui abbiamo trattato nei capitoli introduttivi. Così ne scriveva Carlo Caselli nel 1933:

Dalla vetta di Castrovecchio, guardando verso Rocchetta Vara ed oltre il sottostante rio Pradolino, si mostra una costa, ora rivestita di castagni, sulla quale la leggenda narra che in certe notti si radunavano misteriose donne, che poi, disposte in largo cerchio, ballavano, girando attorno ad un punto fisso ed agitando fiaccole di luce viva. Era la *Menada,* dicono gli abitanti tutti, spettacolo spaventoso che ancora si cita ai bimbi per impaurirli e chiamarli all'obbedienza. Questa leggenda della *Menada,* ballo di donne agitanti fiaccole, la ricordano pure i vecchi nonni della Spezia e la raccontano ai nipoti. In una notte della settimana dei Morti le vie dell'allora borgo spezzino erano percorse da fantasmi di donne, che ballavano agitando tizzoni accesi[501].

Ma torniamo ai rituali di accoglienza. Può esserne considerata una forma la tradizione degli *ofiçieu,* sottilissime candele colorate che venivano preparate, regalate ai bambini (entrando dunque anche nel contesto del circuito questue-offerte-doni), accese durante i vari uffici per i defunti tenuti in quei giorni, usate per ornare tombe, chiese, case eccetera.

Scriveva Amedeo Pescio agli inizi del Novecento, trattando di questo e di altri riti di quei giorni, oltre che delle tradizioni alimentari della ricorrenza:

Durante le novene dei morti, i fanciulli accendono l'ö*fizieû* (l'ufficiolo), ch'è un gomitolo di cerino, non raramente fregiato, di cera bianca, gialla o altrimenti colorata. *Aççende a-i morti* è dovere improrogabile di pietà, e alla religiosa cura tutti recansi, nella settimana dei Morti, al Cimitero, dove affluisce la popolazione, il 2 novembre, recando ceri e fiori.

La mattina dei Morti bisognava alzarsi presto e far subito il letto, con biancheria di bucato, perché i Defunti tornano, quel Giorno, alle loro case, e si riposano nei letti preparati dalla previdente memoria, dall'omaggio affettuoso dei loro cari.

Lenticchie, ceci, fave sono cibi tradizionali del 2 novembre. Si preparano ceci, lenti, fagiuoli ed erbe, i famosi *zemìn,* zuppe all'olio soffritto. Si lessano stoccafisso e fave secche *(bacilli),* che si mangiano conditi d'olio, con un poco di pepe e d'aglio. [...]

I pasticcieri preparano fave di pasta mandorlata e altri dolci propri della circostanza[502].

---

[499] *Ibid.*
[500] A. Pescio, *Terre e vita di Liguria,* Trevisini, Milano s.d., p. 64.
[501] C. Caselli, *Lunigiana ignota,* Tip. Moderna, La Spezia 1933, p. 18.
[502] A. Pescio, *Terre e vita di Liguria* cit., pp. 63-64.

Diffusamente si sofferma sugli *ofiçieu* anche Paolo Giardelli, che dopo averci informato sui vari nomi dialettali con cui erano indicati e conosciuti[503], scrive:

I bambini li accendevano nelle chiese nel tardo pomeriggio dei giorni 1 e 2 novembre, mentre si cantava l'Ufficio dei Defunti [...]. La funzione doveva apparire lunga e noiosa ai più giovani, se non fosse stato per gli «ofiçieu», tirati fuori dalle tasche e accesi sui pavimenti e sulle balaustre, ma anche sopra le panche e le sedie delle chiese, con un corollario di confusione, bisbigli, dispetti reciproci che andavano a turbare non poco la seriosità dell'avvenimento. Le candeline erano accese anche sulle tombe dei cimiteri e, dopo cena, nelle case dove si recitava il rosario: in Valle Stura il costume era spiegato ai bambini con la necessità di «fare chiaro ai Morti». [...]

Alla fine di ottobre gli «ofiçieu» comparivano nelle vetrine delle botteghe di paese: il tipo più semplice, a forma di gomitolo o libretto da messa, si accompagnava ad un'infinità di meraviglie colorate: casette, cestini, campane, chiesette, fiaschi, torri, frutta e così via. E un genere di produzione nel quale è sempre stata molto rinomata la cereria di Chiavari, che funzionava (e funziona) ininterrottamente dal 1592[504].

Proprio relativamente a Chiavari, Mariannina Caroselli, nel 1962, trattando di tali candeline tradizionali, ne aveva descritto le forme e gli usi in modo dettagliato, annotando tra l'altro che, essendo facili a spegnersi, i bambini venivano lasciati «a guardia» delle fiammelle, divertendosi in questo loro compito[505].

Passiamo ora alle tradizioni di questi giorni relative al circuito *questue-offerte-doni.* In diverse zone era d'uso la *cantegora,* cioè una questua accompagnata dal relativo canto che si svolgeva in nome dei morti. Ne parlavano già un Sinodo di Genova del 1375 e uno di Savona del 1589. Scrive a proposito di questa tradizione Vincenzo Bo:

Piccoli drappelli andavano di casa in casa suonando e cantando devote canzoni e chiedendo qualche offerta che veniva poi impiegata dai parroci in funzioni di suffragio. L'entità di tali offerte non doveva essere trascurabile se si pensa che nel 1523 il rettore di Pareto, in Val Polcevera, rinuncia alla parrocchia in favore di altro sacerdote «eccetto le entrate che gli provengono dalle *cantegore* degli uomini della parrocchia»[506].

Ne tratta pure Italo Sordi, che scrive:

In alcune occasioni particolari, per la raccolta delle offerte si usava la cerimonia tipicamente popolare del canto della questua, come per esempio avveniva in Val Polcevera per il giorno dei morti. A Fegino il lungo canto (in italiano e di aspetto letterario) cominciava e si chiudeva con formule che ricordano quelle analoghe dei canti di maggio [...]. Il ricavato della questua era utilizzato in parte per far dire messe di suffragio, ma in parte anche per una cena tra i cantori[507].

L'usanza compare anche nel citato libro di Giardelli, insieme a molte altre notizie:

Un'usanza tipica della ricorrenza del 2 novembre era la raccolta di offerte in natura effettuata durante le «cantegore» [...], o nel corso di apposite questue condotte dai poveri o dai bambini. A Pignone, al posto della questua che si teneva per le vie del paese, si svolge il 2 novembre un banchetto in piazza, al quale partecipa tutta la comunità fino a sera inoltrata.

A Varese Ligure i poveri del paese visitavano case e botteghe, ricevendone in dono polenta, farina di grano, castagne lesse e altro; in ringraziamento promettevano di pregare per i parenti defunti dell'offerente. A

[503] P. Giardelli, *Il cerchio del tempo* cit., p. 286.
[504] *Ibid.*
[505] M. Caroselli, *Usi e costumi d'Italia* cit., pp. 36-37.
[506] V. Bo, *La religione sommersa,* Rizzoli, Milano 1986, p. 236.
[507] I. Sordi, *Folclore cerimoniale / Liguria,* in A. Falassi (a cura di), *La festa* cit., pp. 30-37: 30.

Lerici i poveri si recavano a riscuotere il «ben di morti», consistente in castagne e fichi secchi [...].

In molte località della Liguria (Diano Marina, Monterosso, Pietra Ligure, eccetera) protagonisti della questua, chiamata «bene dei morti», erano i bambini. Un'usanza comune alla festa di Halloween, la celebrazione di Ognissanti [...] particolarmente sentita dai bambini dei paesi anglosassoni che attendono con trepidazione quella notte popolata di elfi e fate, oltre che dai morti. I bambini si vestono da fantasmi ed estorcono doni ai loro genitori.

A Loano i fanciulli uscivano di casa nell'ora di mezzogiorno e si recavano di porta in porta con un recipiente a chiedere una cucchiaiata di «zemin p'è annime di Morti», a suffragio dei defunti.

Compiuto il giro del paese in silenzio e riempito il loro contenitore, tornavano a casa e mangiavano quella minestra, restando ancora completamente in silenzio.

A Bolano, la vigilia del 2 novembre, al termine dei vespri i ragazzi sciamavano per, le strade al grido: «Ar ben di morti, Chi non dà, gent tutti porki». All'invocazione tutt'altro che gentile si aprivano le finestre delle case e un familiare lanciava manate di noci, fichi secchi, caramelle o soldi, che i ragazzi raccattavano lestamente dal selciato. Il giorno seguente, nel consuntivo delle varie raccolte, si esprimeva il giudizio più o meno favorevole sul comportamento del padrone di casa, la cui generosità al riguardo era considerata una manifestazione di suffragio in ricordo dei poveri morti[508].

Lo stesso Giardelli annota poi che «in tutta la Liguria e aree contermini (Piacentino, Vogherese, Alessandrino) è segnalata la distribuzione del pane ai poveri il 2 novembre»[509], che

ad Antona la giornata [del 2 novembre] è contrassegnata dal «ben d'j morti», cioè i proprietari delle cantine pubbliche offrono agli ospiti un bicchiere di vino, mentre alcune case private mettono a disposizione pure qualcosa da mangiare[510],

e dà altre informazioni relative alle questue e offerte in tutto il territorio:

Il primo di novembre, alle otto di mattina, la popolazione di Groppoli, in Lunigiana, si reca in processione al cimitero [...]. Alla messa celebrata nella chiesa vecchia, nella parte alta del paese, gli abitanti arrivano tenendo in mano polli, bottiglie di vino, torte e altro, che vengono depositati in fondo alla navata o nella sacrestia. Il pomeriggio il banditore, dotato di molta facondia, indice da un terrazzino della chiesa l'«Asta del Bene dei Morti», cui partecipa la popolazione raccolta sul sagrato.

L'asta si ripete anche nel giorno successivo, 2 novembre; il ricavato viene consegnato al parroco, che celebrerà messe in suffragio dei defunti[511].

E ancora:

Fino a pochi anni fa le osterie di Genova e del circondario offrivano gratuitamente stoccafisso e fave lessate, 'stocche e bacilli', agli avventori[512], ai quali restava comunque a carico il vino [...]. A Dolceacqua si cuoceva sul sagrato della chiesa un pentolone di minestra di riso e fagioli, da distribuirsi ai poveri all'uscita dalla messa. A Molini di Triora si cuoce tuttora sulla piazza un pentolone di ceci, offerti a tutti coloro che in quel giorno transitano per il paese. [...]

In Liguria la consumazione rituale di castagne la vigilia del 2 novembre è documentata in molte chiese di Sarzana, Castelnuovo e Bocca di Magra. Nel corso della «veglia dei morti» serale i parrocchiani si recavano alla chiesa ornati di collane di «ballotti» (castagne bollite) infilate in fili di ginestra; durante la funzione, i fedeli mangiavano i «ballotti»[513].

---

[508] P. Giardelli, *Il cerchio del tempo* cit., p. 284.
[509] *Ibid.*
[510] *Ibid.,* p. 286.
[511] *Ibid. p.* 282.
[512] Questa notizia è anche in A. Pescio, *Terre e vita di Liguria* cit., p. 64.
[513] P. Giardelli, *Il cerchio del tempo* cit., p. 283.

Di tali «collane» di castagne bollite, che potevano fungere anche da regalo ai più piccoli, aveva già scritto agli inizi del Novecento il Pescio: «I fanciulli sono gelosi e golosi delle loro *reste,* collane di *ballotti* [...] che a mo' di rosario s'alternano con mele, recando talvolta, come ciondolo, una melagrana»[514].

Non manca, fra le tradizioni liguri dei primi giorni di novembre, quella relativa alle *zucche intagliate.* Giacomo Nervi scrive su Internet che

> l'usanza di intagliare le zucche svuotate ed essiccate è tradizionale e tuttora praticata a Rezzo, in alta valle Arroscia. All'altro capo della regione, a Biassa, le «zucche che ridono», illuminate con una candela all'interno, nottetempo venivano portate in processione dai giovani[515] .

Spostiamoci ora alla chiusura del *dōdekaēmeron* festivo novembrino. Giardelli scrive:

> Al di sotto di una molteplice gamma di tradizioni folkloriche che confluiscono alla data di San Martino (banchetti e crapule, charivari, questue, strenne, eccetera) è stratificato il complesso mitico-rituale del rapporto con il mondo dei morti, della discesa nel mondo delle tenebre. Il corteo assordante, che scorazzava per il villaggio, impersonava nel Medioevo agli occhi dei contemporanei la schiera dei morti vaganti, guidata da esseri mitici come Hellequin[516].

Poi ci informa sulla gamma delle tradizioni, spesso richiamanti a un «capodanno» e di clima carnevalesco, che interessavano tale data in regione:

> In Liguria, a Giustenice (frazione San Michele), San Martino si festeggiava fino a pochi decenni fa con un banchetto innaffiato da bevute madornali; al commensale più ubriaco si poneva in capo una mitria di carta colorata, ornata di fiocchi e stelle, come al classico Re della festa o ad un Abate degli stolti.
>
> L'aspetto carnevalesco di San Martino non si esaurisce qui, perché il santo, oltre ad essere protettore di soldati e pellicciai [...], è anche patrono dei «cornuti». La «scampanata» o «charivari» nei confronti di mariti o mogli ritenuti infelici è d'uso generale nella festa di San Martino[517].

Porta quindi l'esempio di Monterosso, nelle Cinque Terre, in cui la festa è ancora viva con queste forme. Qui si aspettano gli operai alla stazione per indirizzare loro motteggi e lazzi,

> poiché chi va a lavorare fuori dal paese si espone ai tradimenti. In tempi non lontani i giovanotti si recavano all'appuntamento in maschera, portando una corona di alloro che deponevano all'inizio di via San Martino. Il caporione, una sorta di re di burla, pronunciava un discorso ironico sui cornuti e distribuiva, allusivamente, la galletta del marinaio[518].

Ancora oggi esiste un «comitato» che prepara «la lista degli indiziati» da invitare alla festa dei cornuti, raggiunti da lettere e pubblicizzati su manifesti. Effigi di corna, cene, libagioni, scherzi, allusioni pesanti, cortei di giovani che incedono al suono di

---

[514] A. Pescio, *Terre e vita di Liguria* cit., p. 64. Vedi anche P. Scotti, *Sarzana, Castelnuovo e Bocca di Magra: tradizioni e costumi. Area di transizione,* in *Tuttitalia. Liguria,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1962, pp. 350-52: 351.
[515] G. Nervi, *Le radici alpine di Halloween,* testo on line cit.
[516] P. Giardelli, *Il cerchio del tempo* cit., p. 293.
[517] *Ibid.,* p. 291
[518] *Ibid.*

tamburi e di grida raggiungendo le case dei maggiori indiziati di «avere le corna»[519]: nulla manca dell'apparato celebrativo di una festa che, come abbiamo visto in precedenti capitoli, si rifà non solo a intenti di controllo sociale, ma ad arcaici contesti legati a celebrazioni agrarie e soprattutto manistiche.

[519] Cfr. *Ibid.* Vedi anche in http://www.tuttospezia.it/archivio__notizie/cinqueterre__riviera/varie

vii. Emilia

In tutta l'Emilia era diffusa la consuetudine secondo cui nel giorno di San Martino scadevano i fitti agrari e i contratti di mezzadria, quindi avvenivano i traslochi rurali. In alcune aree la data a ciò preposta era quella di Ognissanti[520]. Ad esempio a Renazzo, in provincia di Ferrara, «il giorno di tutti i Santi era anche giorno di trasloco, poiché le pigioni delle abitazioni si rinnovavano di anno in anno e questo avveniva in tale data»[521].

Altrettanto diffusi i *riti di accoglienza* per i defunti nei giorni dei primi di novembre tradizionalmente deputati al loro «ritorno».

Scrivevano nel 1932 per il Bolognese Trebbi e Ungarelli:

> Nella notte del 2 novembre, vuole la superstizione che sia di buon augurio rivedere in sogno un parente defunto, e al mattino della triste giornata, in molte case, i contadini si alzano per tempo e rifanno subito i letti, perché credono che i loro morti vadano in quegli stessi letti a riposare[522],

confermando quanto annotato quarant'anni prima da Carolina Coronedi Berti: «Nel giorno 2 novembre, detto *giorno dei morti,* o *festa dei morti,* crediamo che le anime rivisitino le loro famiglie, le loro case, e si facciano sentire»[523]. A Cento (Ferrara) «la sera della vigilia dei Morti non si sparecchiava la tavola»[524], lasciandola quindi, nella notte, disponibile a un convito dei morti.

Anche nel Modenese, nella notte dei Morti, si lasciava apparecchiata la tavola affinché i defunti potessero, tornando a casa loro, rifocillarsi[525]; nel Mirandolese si rifacevano i letti la mattina presto per il riposo dei defunti[526]. Per questa provincia, abbiamo diverse notizie relative a Finale Emilia. Anche qui il 2 novembre

> ci si alza di letto di buon'ora e si lasciano aperte le finestre per permettere alle anime dei morti di entrare in casa. Il fuoco sarà acceso e i letti rifatti affinché le anime infreddolite possano riscaldarsi e riposare[527].

Sempre a Finale Emilia nella ricorrenza si mangiava, oltre alle «fave dei morti», la *tibúia,* «la torta degli ebrei, accompagnata - solo per gli uomini - da un bicchierino dell'altra specialità finalese, l'Anicione»[528].

Nelle valli del Trebbia e del Nure, dunque nella zona occidentale della regione,

---

[520] Vedi P.P. Severi, *Aree folkloriche della Valle Padana tra la fine del 1800 e l'inizio del 1900,* in La *letteratura nella VallePadana,* Olschki, Firenze 1972, pp. 457-92: 481.

[521] A. Alberghini Gallerani, *«Il nostro calendario era sicuramente uno dei più contrassegnati di rosso». A Renazzo dalla fine dell'Ottocento agli anni Trenta,* a cura di G.P. Borghi, in R. Zagnoni, *Renazzo. Un popolo, una chiesa,* Parrocchia di San Sebastiano, Renazzo 1985, pp. 255-98: 294.

[522] O. Trebbi e G. Ungarelli, *Costumanze e tradizioni del popolo bolognese,* Zanichelli, Bologna 1932, p. 116.

[523] C. Coronedi Berti, *Usi e credenze funebri nel Bolognese* [3" parte], in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 375-77: 376.

[524] M. Borgatti, *Folklore emiliano raccolto a Cento,* Olschki, Firenze 1968, p. 324.

[525] A. Vecchi, *Religiosità culto folklore. Studi e appunti,* Messaggero, Padova 1991, pp. 469-70.

[526] *Ibid.,* p. 459.

[527] *Il setaccio della memoria. Usi, costumi, tradizioni, personaggi e gastronomia dell'ambiente finalese nel secolo scorso,* Baraldini, Finale Emilia 2000, p. 82.

[528] *Ibid.,pp.* 38, 8.2.

si usava, e si usa ancora in molte parti, mangiare i *plon* e le pere lessate lasciandone sulla tavola un piatto per i morti che tornavano ad assidersi al loro vecchio focolare. In alcuni paesi anzi si collocava il piatto tra due candele accese[529].

Riguardo alla stessa area, cioè quella del Piacentino, aveva testimoniato nel 1963 Aldo Ambrogio:

Nel «giorno dei morti» (2 Novembre) era d'uso, specie presso i montanari, alzarsi di buon mattino, fare pulizia con cura alla casa, rifare subito i letti con lenzuola fresche di bucato, riversare le coperte, accendere intorno lumi ad olio o candele, quindi recarsi tutti a messa, lasciando che i morti potessero ritornare indisturbati nella casa, a godere ancora dei loro letti. In quel giorno, si facevano bollire castagne e pere *(balìtt* e *për bianchêtt)* od anche ceci o fagioli e si lasciava la zuppiera scoperta sulla tavola, perché durante la prima messa i morti potessero ritornare a degustare le primizie della loro montagna. Oppure, dopo la messa, si portava sulla tomba dei defunti una zuppierina con questi frutti bolliti. Anche il «panetto dei morti» che vendono le pasticcerie, in questo giorno, può avere qualche riflesso con gli accennati «refrigeri dei defunti»[530].

Interviene più nel dettaglio Carmen Artocchini:

Sopravvive in molti paesi la credenza che il giorno dei morti ci si debba alzare presto: a Garagnano gli abitanti fanno subito il letto per lasciare il posto ai parenti defunti e vanno a messa.

A Cerignale si alzano che è ancora buio, recitano due rosari, uno per i vivi, l'altro per i morti; lasciano il letto disfatto perché i morti possano riposare. Durante il giorno è di prammatica (come in altre località del Piacentino) la zuppa con i ceci.

A Selva di Cerignale ci si alzava ancor prima dell'alba e si andava a messa «lasciando in casa accesa, per tutto il tempo della funzione, una candela». Anche a Cotrebbia tutti si alzavano presto per lasciare i letti disponibili al riposo dei trapassati. In tutta l'area si mangiavano i *plon* e *i per bianchëtt «* lasciandone sul tavolo un piatto per i morti, che tornerebbero ad assidersi vicino al focolare». E ancora, dopo avere ripetuto ciò che già abbiamo visto riportato da Aldo Ambrogio relativamente alle zone montane, l'Artocchini scrive:

In città [Piacenza], presso molte famiglie, si soleva [...] lasciare sulla tavola, per le anime, una fondina di castagne pelate e bollite con i semi di finocchio.

Sempre verso il 1930 era uso nella nostra città mettere sulla tavola panini morbidi e leggeri chiamati i *panëtt di mort* di pasta dolce, tipo focaccia, che avevano incastrato in ognuno un uovo, forse il simbolo della vita che si rinnova. [...]

Il particolare della candela accesa o della luminaria è un po' comune a tutto il Piacentino. A Centenaro nelle sere dei giorni dei Santi e dei Morti veniva realizzata una illuminazione con lumini e involucri speciali. A Groppo di Piozzano viene lasciata per tutta la notte una candela accesa su ogni finestra della casa: si pensa, così facendo, di aiutare le anime del Purgatorio. In alcuni paesi della Val d'Aveto i bimbi accendono lumi benedetti sulle finestre per far luce alle anime che, secondo la credenza, vanno a visitare la casa[531].

Sempre nell'area piacentina sono fortemente testimoniati anche gli usi di *questua rituale,* sia in forma attiva che passiva. Ci affidiamo ancora al puntuale e ampio

[529] G. Tammi, Valli del Trebbia e del Nure. I miracoli di San Colombano, in Tuttitalia. Emilia Romagna, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara1961, II, pp. 408-12: 412.
[530] A. Ambrogio, Tradizioni funerarie e proverbi del Piacentino, in Il mondo agrario tradizionale nella Valle Padana, ENAL, Modena 1963, pp. 13-27: 16.
[531] C. Artocchini, *Il folklore piacentino (tradizioni, vita e arti popolari),* Unione Tipografica Editrice Piacentina, Piacenza 1971, pp. 85-86.

lavoro di Carmen Artocchini: nel giorno di Ognissanti, a Case Fracchioni, «era uso fare tante ciambelline e le castagne lesse; i giovani dei paesi vicini passavano di casa in casa a richiederne e i più fortunati ne portavano via addirittura dei sacchetti». A Piacenza città perdurava ancora agli inizi del Novecento l'uso di raccogliere presso tutte le famiglie ceci e fagioli. Il 2 novembre:

A Pecorara, a Cortemaggiore i bambini passano in ogni osteria e vengono rimpinzati di castagne cotte, ceci e lupini; a Busseto di Pecorara si dona loro formaggio, noci, caramelle, uova sode; a Pianello *ballogie* (il parroco offre invece polenta e ciccioli).

Si serba il ricordo di questo uso a Gazzola, dove i giovani andavano con un pentolino in cerca di ceci, fagioli e *ballogie,* a Gragnano (polenta e fagioli), a San Giorgio (fagioli e ceci); la sera poi si radunavano a mangiarli a casa di qualcuno [...].

La tradizione più antica era la seguente: i ragazzi, appena dopo il suono dell'Ave Maria, la mattina presto, andavano dalle famiglie più abbienti chiedendo in tono lamentoso: *«Gh'è gnint pri voss povar mort?»* [C'è niente per i vostri poveri morti?] o *«Par i ànam di povar mort?»* o *«Requiem aeternam pri voss povar mort, pri viv e pri mort».* Le massaie davano fagioli o ceci cotti o polenta, ciccioli o *saracche.*

A Pianello ancora oggi chiedono *ballogìe* e ringraziano con la formula: *«Al Signor av merita ì voss povar mort».*

Appena a casa, i ragazzi condivano e mangiavano il tutto [...].

A San Giorgio si portavano al parroco polli, capponi, tacchini *(par fà un po' ad bein pri mort)* che venivano messi all'incanto: il ricavato serviva per celebrazioni di messe [...].

A Selva di Cerignale e in altre località si portava veccia e avena in chiesa e un incaricato o il sagrestano raccoglieva le offerte di tutti in un sacco; questa *mistura* era poi venduta e il ricavato serviva per fare celebrare messe in suffragio dei defunti. [...]

A Lugagnano, nell'ottavario dei morti, si usava portare al parroco, per far celebrare messe di suffragio, del pollame, che era messo all'asta e poi venduto sul sagrato dopo il vespro, dal sagrestano. I contadini davano una parte del loro raccolto, agnelli e capretti, che erano messi all'asta[532].

A Bobbio (Piacenza)

il giorno dei morti si mangia la zuppa di ceci e se ne cuociono in abbondanza perché amici, conoscenti, persone che vivono sole, o bisognosi, vengono col pentolino a chiedere: «C'è niente per i poveri morti?» e bisogna, come vuole la tradizione, riempirglielo[533].

A Finale Emilia (Modena) si offriva ai richiedenti la fava bollita (*la limòsna di mòrt),* poi sostituita da biscotti fatti in casa recanti lo stesso nome (*i gran d'fava)*[534].

A Renazzo, nel Ferrarese,

anticamente era tradizione andare *a la fasulera.* Di solito ci andavano solamente i vecchi e i bambini appartenenti alle famiglie più povere del paese. Questi passavano di casa in casa con una pentola in mano e si fermavano di lato alla porta d'ingresso recitando ad alta voce le preghiere j dei morti. Come compenso ricevevano un mestolino di fagioli già cotti col loro relativo brodo[535].

L'uso fu praticato fino agli anni Venti del Novecento.

Sempre all'interno del circuito delle questue, delle offerte e dei doni, è da notare

[532] C. Artocchini, *Il folklore piacentino* cit., pp. 84-86. Della Artocchini si veda anche *Usi e tradizioni del contado piacentino legati a festività o ricorrenze religiose,* in *La religiosità popolare nella Valle Padana,* ENAL, Modena 1966, pp. 33-60.

[533] E. Mandelli, *Credenze ed usi della campagna bobbiese,* in *Il mondo agrario tradizionale nella Valle Padana* cit., pp. 183-200: 192.

[534] *Il setaccio della memoria* cit., p. 82.

[535] A. Alberghini Gallerani, *«Il nostro calendario era sicuramente uno dei più contrassegnati di rosso»* cit., p. 294.

che nel giorno di San Martino in alcune zone era d'uso che i fidanzati si facessero regali. Nel Reggiano, ad esempio, i materiali dell'Inchiesta napoleonica del 1811 segnalano che «gli amanti visitano le loro innamorate, le regalano di castagne, e cenano con esse, se però lo consentono i genitori di quelle»[536].

Relativamente ai cibi tradizionali della ricorrenza, in quasi tutta la regione erano e sono d'uso dolcetti chiamati «fave dei morti». A Comacchio, nel Ferrarese, tradizionalmente per le feste dei primi di novembre si prepara e consuma un dolcetto fatto in casa chiamato *punghèn cmaciàis,* «topino comacchiese»:

Secondo la leggenda, la forma a topino fu un tributo alla Madonna che liberò la città lagunare dai malefici roditori. Ancora oggi [tali dolci] si consumano il 2 novembre. Gli ingredienti [...] sono quelli della ciambella tradizionale: farina di frumento di tipo zero, zucchero, burro, latte, uova, limone, lievito. Di solito se ne fanno tanti quanti sono i componenti la famiglia. L'impasto è lavorato fino ad ottenere la forma di un piccolo topo lungo circa 7 centimetri. Per formare gli occhi, si usano due chicchi di uva sultanina[537].

Come in ogni altra regione, erano diffuse credenze relative a presenze di *morti inquieti,* quelli cioè che proprio nei momenti in cui si aprivano le barriere spazio-temporali potevano risultare più pericolosi. Segnaliamo solo una di tali credenze, relativa ai morti annegati nei fiumi, nei canali o per le piene del Po:

A ogni anno la benedizione del fiume [il Po] a Quistello, a Bondeno (e un po' ovunque) invoca sicurezza per il paese e pace per le antiche vittime dei flutti. E la Bassa emiliana è piena di queste «presenze» dei fantasmi di coloro che il fiume ha inghiottito attraverso i secoli spargendone gli spiriti irrequieti per la pianura. È infatti certo, nella fede popolare, che le vittime delle inondazioni continuino a soffrire insepolte: lungo la strada che da Brescello conduce a Boretto, poi a Gualtieri, Guastalla e Luzzara sull'arco della grande ansa del Po, in certe notti gli abitanti del luogo affermano di sentir gemere le anime degli annegati[538].

Forse anche a scopo difensivo, oltre che devozionale, in molti centri della regione nella notte dei Morti venivano suonate ininterrottamente le campane.

Pur senza precisi riferimenti calendariali, almeno per la zona del Ferrarese è testimoniato l'uso di intagliare *zucche* in forma di viso ghignante e di porvi dentro una candela accesa. Un comacchiese, intervistato durante una ricerca sul campo, racconta che tali zucche potevano essere poste in angoli della campagna, o portate da persone con l'intento di spaventare, o infisse su bastoni e mosse qua e là nel buio.[539]

Per quanto riguarda la *ricorrenza di San Martino,* il clima festoso è segnalato in diverse aree, con cene, feste, consumo di castagne e di vino eccetera. Le tradizioni relative ai «cornuti» e a uno *charivari* che li riguardasse, invece, sembrano riscontrabili più che altro nell'area orientale, cioè ai confini con la Romagna, ove come vedremo tali usanze erano vivissime.

Viene annotato ad esempio per il Ferrarese:

Diffusissima in tutta la provincia, città compresa, è la tradizionale «castagnata» di San Martino. Sia nelle

[536] In G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari cit.,* p. 278.
[537] In http://www.atlanteparchi.com/parco.regionale.delta.po.er/dolci.httnl
[538] P.P. Severi, *Paesi della pianura emiliana. tradizioni e costumi .Sotto la minaccia del fiume,* in *Tuttitalia. Emilia Romagna* cit., II, pp. 433-35: 435.
[539] F. Balzani, *La «paura degli spiriti» nella tradizione ravennate. Giochi, racconti, figure e luoghi,* tesi di laurea, Università degli studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2003-4, pp. 138-41.

famiglie che nelle sedi dei circoli e dei più diversi sodalizi [...] la sera del 10 novembre gli amici si riuniscono dopo cena, attorno a grandi tavole piene di caldi marroni arrostiti, con abbondante contorno di vino vecchio e nuovo. Nel corso della serata si recitano *zirudele* (le notissime filastrocche in dialetto, estremamente diffuse in Emilia-Romagna), il cui tema prevalente sono le pesanti allusioni alle sventure coniugali, che quella sera di vigilia e il giorno dopo sono prese in buona parte da tutti, uomini e donne, compresi quelli a cui forse si riferiscono con qualche attendibilità. San Martino, infatti, nella sua infinita bontà, è protettore dei mariti sfortunati, che si dice nella notte volino sulla città e sulle campagne [...]. In alcune località si fabbrica addirittura un aeroplano di legno e cartone che rimane tutto il giorno sulla piazza del paese, a disposizione degli aventi diritto al volo, di cui si fanno le liste con le prenotazioni dei più indiziati[540].

Sempre nel Ferrarese:

La sera del 10 novembre era detta al *zep at San Martin* e normalmente si mangiavano gli spaghetti e gli «arrosti» [caldarroste] annaffiati con il buon vino nuovo. La notte fra il 10 e l'11 era usanza fare la «corsa dei cornuti» (*la cursa di curnun).* Tale gara veniva organizzata all'insaputa dei concorrenti e avveniva a cura di quei pochi «piazzerini» considerati sfaticati che avevano tempo e denaro per trascorrere ore e ore in caffè a far chiacchiere e pettegolezzi. Una «commissione» segreta stabiliva di anno in anno l'attività «cornistica» delle altrui mogli e più una era attiva in materia, più il marito faceva delle gran volate. La cronaca scritta era illustrata come se si fosse trattato di una vera e propria gara sportiva di velocità [...]. Il manifesto veniva poi attaccato, di notte, ad un palò della luce elettrica [...]. Tale usanza è scomparsa durante gli anni Sessanta[541].

[540] M. Roffi, *Ferrara : tradizioni e costumi. Cielo e campagna a portata di mano,* in *Tuttitalia. Emilia Romagna* cit., II, pp. 489-96: 495-96.
[541] A. Alberghini Gallerani, *«Il nostro calendario era sicuramente uno dei più contrassegnati di rosso»* cit., pp. 294-95.

viii. Romagna

I *segni di un capodanno* o di un determinante momento di passaggio stagionale erano incentrati, in Romagna, soprattutto sul giorno di San Martino. Anche qui, come altrove, in quella data scadevano i fitti agrari e i mezzadri che avessero ricevuto *e' cumiêt* (o *e' cumiê* o *la cumbiê),* cioè l'escomio, lasciavano la casa e il podere per avviarsi verso la loro nuova destinazione e dimora[542]. Tale giorno, poi, era considerato indicato per pratiche divinatorie soprattutto di ordine meteorologico[543]. Una forma divinatoria identica a quella del «presagio delle calende», cioè messa in pratica mediante l'osservazione delle condizioni del tempo dei primi dodici giorni dell'anno, dalle quali si desumeva l'andamento dei dodici mesi successivi, era attivata significativamente nei dodici giorni dall'i novembre a San Martino[544]. Anche dall'i di novembre, giorno dei Santi, si traevano auspici di carattere climatico[545].

Largamente testimoniati sono diversi *riti di accoglienza* per i defunti ritornanti alle loro case nelle notti dei primi di novembre, e soprattutto in quella precedente il giorno 2, dedicato ai Morti. Scriveva Luciano De Nardis:

> La sera della vigilia dei Morti la mensa non si sparecchia. Tutto si lascia pulito e ordinato. Il pane lievitato in casa vi viene posato spartito. Col mattino i Morti torneranno a risedere. In comunione con la vita. E i letti si cambiano a nuovo nel mattino dei Morti. La levata vuol essere prestissima. Ogni voce si fa cauta. La luce si vela. I Morti torneranno a riposare nei loro letti, dal viaggio dell'eternità[546].

E ancora:

> Con la prima luce del giorno dei Morti, la gente si toglie dai letti e va in chiesa a pregare. Cambia le lenzuola e le sceglie candide di bucato e odorose di spigo: appronta i letti per i morti della casa, che vi tornano stanchi del viaggio percorso dall'eternità. I morti rimangono nella loro casa il giorno intiero. Sono come le fragili ombre dei pensieri. Ed ecco che ogni dissapore si tace nella famiglia, ad illudere i morti che la pace sola governi. Ogni tomba, all'or di notte, deve avere il suo lume acceso. I morti vi ritornano, con la guida di quella luce[547].

Nella Valle del Savio, in quella stessa notte, si lasciava una candela accesa sulla base o sulla mensola del focolare, per «far lume ai morti»[548].

In alcune zone proprio per i morti ritornanti si preparava e lasciava sulle tavole apparecchiate un cibo particolare:

---

[542] Vedi E. Baldini e G. Bellosi, *Calendario e folklore in Romagna,* Il Porto, Ravenna 1989, pp. 270-76.
[543] Vedi L. De Nardis [pseudonimo di Livio Carloni], *A la garboja. 500 note sulle tradizioni popolari romagnole,* in P. Toschi (a cura di), *Romagna tradizionale,* Cappelli, Bologna 1952, pp. 199-266: 244.
[544] Testimonianza orale che fu raccolta da Anselmo Calvetti dalla voce della nonna materna Luigia Tasselli, nata a Russi (Ravenna) nel 1867 da famiglia contadina, e gentilmente riportataci.
[545] In E. Baldini e G. Bellosi, *Calendario e folklore in Romagna* cit., p. 269.
[546] L. De Nardis, *A la garboja* cit., p. 201.
[547] ID., *L'anno nella tradizione popolare,* in «La Pié», XV (1946), n. 1, pp. 7-8, n. 2, pp. 4-6, n. 3, pp. 53-54, n. 4, pp. 79-81, n. 5, pp. 101-2, n. 6, pp. 123-24: 102.
[548] V. Tonelli, *Il diavolo e l'acqua santa in Romagna,* Grafiche Galeati, Imola 1985, p. 90.

Ancor oggi in alcune famiglie usa preparare a mezzogiorno [del 2 novembre] polenta con fagioli: cibo dei morti. La polenta è ormai scomparsa del tutto dalle mense dei contadini romagnoli, ma in questo giorno si prepara perché tutti i defunti, anche quelli delle generazioni passate, ritrovino il loro cibo abituale[549].

Altri cibi tipici della ricorrenza erano, come altrove, le fave, oggi in forma di dolcetti rotondi e colorati chiamati «fave dei morti».

Il noto folklorista Paolo Toschi, nato a Lugo (Ravenna), lasciò questa testimonianza personale riguardo ai riti di accoglienza per i defunti messi in atto in Romagna:

Uno dei più commossi ricordi della mia fanciullezza è appunto quello della mattina del 2 novembre, quando mia madre, appena fatto giorno, veniva in camera a svegliare me e i miei fratelli, con un'esortazione che era un ordine: *«Alto, sò, burdéll, che bsogna lassé e lèt ai murt»:* via, su, ragazzi, che bisogna lasciare il letto ai morti. E noi, ancora insonnoliti e intirizziti, nella fredda nebbia novembrina, ci si avviava con lei alla prima messa. I morti dunque, in quella notte, tornano alle loro case e, per dirla con le parole di una delle più toccanti liriche del Pascoli, «ognuno è tanto mai stanco». Occorre dunque ch'essi trovino il letto rifatto e si riposino[550].

Dello stesso tenore la testimonianza di Natale Barnabè, che, raccontando la sua infanzia nella campagna faentina, ricorda, oltre alla tradizionale levataccia che andava fatta per lasciare il letto ai morti, il clima di inquietudine che coinvolgeva soprattutto i bambini, in quella notte e in quell'alba riservate al circolare delle Ombre:

Ricordo che il giorno dei Morti la mamma ci svegliava alle due del mattino perché in quel giorno dovevamo lasciare a «loro», ai nostri morti, il nostro posto nel letto; e si cambiavano lenzuola e coperte con altre pulite perché «essi» potessero onorevolmente godere della nostra ospitalità. Poi, dopo aver detto le preghiere con la mamma, ci si trovava insieme che ancora faceva buio, per andare in Chiesa, lontana vari chilometri. Durante la strada, che facevamo tutti assieme anche coi vicini parrocchiani, alternavamo tratti di silenzio con altri in cui parlavamo o scherzavamo uno della comitiva per ridere tutti assieme. In fondo eravamo preoccupati perché in noi tutti il buio della notte e il ricordo dei Morti creavano nell'animo un senso di angoscia, di paura, e quindi il desiderio di reagire scuotendoci, scherzando, saltando.

Alla fine della strada della Guardia, nel campo posto a destra della strada, c'erano una quercia e un pilastro con una Madonnina: quercia e pilastro erano ricoperti di edera. La Maria di «qui d'là» diceva che lì «ci si vedeva» e che vicino al pilastro c'era qualcosa di orrendo, e ne aveva tanta paura che non voleva proseguire e si rannicchiava vicino alla sua mamma e si rifiutava di andare avanti. Noi, pure preoccupati, la scherzavamo perché non c'era nulla. Poi ci mettevamo rumorosamente sulla strada di Santa Lucia che ci portava al Borgo D'Urbecco e alla Chiesa.

La prima luce accesa la ritrovavamo a Porta delle Chiavi, e con la luce ritornavano la gioia e la serenità[551].

Abbondanti sono anche, in Romagna, le testimonianze relative a *questue rituali,* in forma sia attiva che passiva, messe in atto in questi giorni dedicati ai Morti.

Scriveva nel 1818 il protofolklorista forlivese Michele Placucci:

Sono poi li contadini zelanti dei loro morti nel suffragarli: diffatti nell'anniversario dei morti tutti mangiano le fave, e ne dispensano a' poveri, onde abbiano memoria di pregare per i defonti. Di più; nell'anniversario de' morti ogni capo di famiglia porta in un panno bianco una certa quantità di grano alla

[549] A. Alessandri, *Le feste popolari religiose nella campagna romagnola,* in *La religiosità popolare nella Valle Padana* cit., pp. 15-32: 30.
[550] P. Toschi, Invito al folklore italiano cit., p. 366.
[551] N. Barnabè, *Nonno Natale racconta,* s.e., Milano [1984], p. 145.

Chiesa Parrocchiale; lo distende sull'avello dei proprj morti, collocandovi una candela accesa, e terminata la Messa, il parroco raccoglie il grano, che rimane suo[552].

L'informazione è quasi certamente desunta da quanto sette anni prima aveva scritto Basilio Amati, di Mercato Saraceno (in Valle del Savio), nella sua relazione per l'Inchiesta napoleonica sugli usi e costumi; secondo tale estensore il 2 novembre veniva posta «una bigoncia dietro la porta della chiesa, dove i possidenti seconde le proprie forze a profitto del parroco una piccola misura di grano depongono»[553].

De Nardis poi testimonia, sempre riferendosi a tale data:

I poveri poverelli vanno a questuar limosine nel nome dei morti. La carità suffraga i morti nei loro tormenti. A nessuno si nega la carità dei morti. Si vuole che i morti stessi, in abito di mendichi, siano pellegrini alle porte [...]. Si mangia al desco la fava lessata. Condita di cotiche e rosmarino. Anco la fava si distribuisce in carità: come si poneva sui davanzali in ciotole ricolme, per gli ignoti transitanti[554].

Oltre che sui davanzali delle finestre, le offerte di cibo per i defunti circolanti in quelle notti potevano essere poste anche nelle strade, come informa Paolo Toschi nel 1925: «una volta usava mettere agli angoli delle strade, per devozione e carità, bigonci o altri recipienti pieni di ceci e lupini lessi»[555]. Un'altra testimonianza riguarda la Valle del Rubicone:

Sin verso il 1930 il 2 novembre il parroco di Roncofreddo soleva distribuire ad ogni parrocchiano, ricco o povero che fosse, la somma dì 5 centesimi [...]. A S. Paolo il vicario distribuiva un grosso pezzo di pane a chiunque si fosse presentato alla porta della canonica. A Settecrociari, nei dintorni di Cesena, i possidenti cucinavano grandi quantità di fave, e ne davano ai fanciulli che ne facevano richiesta. La consuetudine scomparve dopo la prima guerra mondiale. [...]. A Longiano nella stessa circostanza il prete distribuiva ai poveri pane di polenta mescolata con uva secca, detto *méca*[556].

Anche il ravennate Umberto Foschi menziona la questua dei morti:

Al tempo dei gentili, dei ragazzi mascherati andavano di casa in casa; così come si faceva un tempo, anche presso noi, quando i poveri passavano nelle varie case a chiedere la «carità dei morti» fatta per lo più di fave e ceci bolliti[557].

Una conferma dell'usanza di questue nel giorno dei morti ci viene dalla Bassa Romagna, oggetto della tesi di laurea di Francesca Balzani (a.a. 2003-4) consistente in una ricerca sul campo attuata mediante interviste ad anziani. In località come Alfonsine e Villano va di Bagnacavallo (Ravenna), ad esempio, ancora in molti ricordano come, nella mattina del 2 novembre, anziani, poveri e bambini passassero in ogni casa a chiedere cibo o danaro.[558]

Era diffuso in Romagna, nei giorni di novembre dedicati al ritorno dei Morti, anche

[552] M. Placucci, *Usi, e pregiudizi de' contadini della Romagna,* dal Barbiani, in Forlì 1818, p. 75.
[553] In G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari* cit., p. 304.
[554] L. De Nardis, *L'anno nella tradizione popolare* cit., p. 102.
[555] P. Toschi, *Romagna solatia,* Trevisini, Milano [1925], p. 25.
[556] R. Comandini, *Impiego delle campane a finì sacri e profani in Val Rubicone,* in *La religiosità popolare nella Valle Padana* cit., pp. 141-78: 162, nota 24.
[557] U. Foschi, *Reminiscenze pagane nelle feste romagnole,* in *«* In Rumàgna», VI (1979-80), pp. 3-7: 7.
[558] F. Balzani, *La «paura degli spiriti» nella tradizione ravennate* cit., pp. 25-28.

l'uso di *zucche intagliate* illuminate dall'interno.

Da San Pancrazio di Russi (Ravenna) ci viene la testimonianza orale di Ermanno Silvestroni, noto raccoglitore sul campo di materiali folklorici[559], secondo cui nei primi giorni di novembre si usava collocare nottetempo nei crocicchi, o in altri luoghi dei paesi e delle campagne, tali zucche, dicendo che servivano a «spaventare le streghe», ma che finivano inevitabilmente per terrorizzare qualche ignaro passante che si ritrovasse ad affrontare, nel buio, quel demoniaco ghigno luminoso. Vittorio Tonelli, relativamente alla valle del Savio, racconta di come fosse diffuso tale «scherzo», consistente in «una zucca gigante, intagliata (con bocca, naso e occhi accesi da una candela interna), diabolicamente infernale»[560].

Numerose conferme ci vengono ancora dalla tesi di laurea di Francesca Balzani, da cui emerge che zucche intagliate e illuminate dall'interno con una candela venivano nottetempo, nel Ravennate, confezionate e poste su siepi, muretti e nei campi per spaventare i più paurosi. Se ciò accadeva genericamente per tutto il periodo in cui le cucurbitacee erano disponibili, per qualcuno degli intervistati non mancava un preciso riferimento calendariale: era proprio nelle feste dei Morti dei primi di novembre che la tradizione poteva trovare infatti un suo momento privilegiato e rituale. Ad esempio un testimone settantacinquenne di Alfonsine ricorda come, fino almeno agli anni Cinquanta del Novecento, lo «scherzo della zucca» (chiamato in Bassa Romagna della *Piligrena*[561]*)* avesse luogo in particolare nelle notti antecedenti l'1 e il 2 novembre: le zucche si mettevano su muretti e «si lasciavano lì la notte del giorno dei Morti o del giorno dei Santi»[562]. E ad Alfonsine, dove oggi si tiene una grande e affollata festa di Halloween, anche ai più anziani viene facile collegare quella vecchia usanza con una delle forme più appariscenti, quella della zucca appunto, della odierna ricorrenza[563]. Sempre per la Bassa Romagna, Vittorio Bagnari, in un suo libro sui vecchi giochi tradizionali, scrive che coloro che mettevano in atto il «gioco» della *Piligrena*

> si coprivano con una mantella scura [...] e si muovevano lentamente e continuamente, tenendo in mano una zucca, internamente vuota e provvista di fori che raffiguravano gli occhi e la bocca di una testa, illuminata all'interno da una candela accesa[564].

La Romagna è una delle zone d'Italia in cui era maggiormente viva *in festa di San Martino,* in tutte le sue componenti[565]. Cene, ritrovi, allegrie, veglie allietate da castagne e vino si tenevano (e in qualche caso si tengono) ovunque nella sera precedente la ricorrenza dell'11 novembre. Lo *charivari* riservato ai «cornuti», poi, qui faceva registrare una particolare intensità, né la tradizione è del tutto scomparsa,

---

[559] Ermanno Silvestroni, nato a San Pancrazio (Ravenna) nel 1912 e morto nel 2001, ha pubblicato insieme a Eraldo Baldini *Tradizioni e memorie di Romagna,* Longo, Ravenna 1990, e *Fiabe di Romagna raccolte da Ermanno Silvestroni,* a cura di E. Baldini e A. Foschi, Longo, Ravenna 1993-99.

[560] V. Tonelli, *Focolare romagnolo,* La Mandragora, Imola 1993, p. 114.

[561] La *Piligrena* è il nome dato al fuoco fatuo, che si immaginava fosse una mano mozza che teneva un lume sospeso. Nella Bassa Romagna, fino a qualche decennio fa, l'incontro con la *Piligrena* era temutissimo.

[562] F. Balzani, *La «paura degli spiriti» nella tradizione popolare ravennate* cit., p.110

[563] *Ibid.,* passim.

[564] V. Bagnari, *Zug d'una völta,* Walberti, Lugo 1987, p. 88.

[565] Vedi fra gli altri P. Sobrero, *L'orgia e la beffa. La tradizione di San Martino in Romagna,* in «La Ricerca folklorica», n. 30 (ottobre 1994), pp. 71-82.

perlomeno in forme smorzate e scherzose. Nella relazione conclusiva dell'Inchiesta napoleonica del 1811, riguardo al Dipartimento del Rubicone, leggiamo:

Il giorno di San Martino i maritati si radunano e fanno delle allegrie, fingendo di andare nei prati come dicono loro a *battersi le coma;* qualche volta la mattina di quel giorno trovansi anche dipinte delle corna sulle porte[566].

I giornali locali dei primi decenni del Novecento dedicano spesso cronache agli schiamazzi di quella notte, non di rado sfocianti in litigi e risse.

Luciano De Nardis può testimoniare a metà del secolo scorso:

Per *S. Martino* i becchi vanno alla fiera. Vi son condotti con clangor di corni e fracasso di latte vuote. Chi avesse avuta la più bella moglie nel borgo era senz'altro scelto a figurar come capo nel branco. Ma, era inteso, per sopportata celia. I cornuti a buono erano urlati dalla strada in tumulto. E a gran voce chiamati: *fura i bech!* [fuori i becchi!]. Le case loro eran dipinte di nere corna. Il corteo girava le strade fino a notte profonda: fra silenzi d'agguato e dirompenti strepiti improvvisi. Non eran rare le risse e le bastonate: e le querele quindi. Anco si diceva che i becchi andassero a far battaglia fra loro, perché il campione se ne potesse prescegliere, nei lontani *prati della Minarda:* a mezzanotte[567].

Da una parte, turbe di ragazzi scorrazzavano nella sera e nella notte a chiamare e a deridere i «becchi», esponendosi spesso a ritorsioni da parte dei malcapitati; dall'altra c'era un immaginato «ritrovo» dei cornuti stessi, in luoghi ampi e deserti della campagna, che sarebbero diventati teatro o di una non meglio definita «fiera», o di «battaglie» e di cacce condotte ai danni degli uomini vittime di adulterio; un duplice piano, mitico e rituale, dunque, che si giocava tra realtà e fantasia. Nel 1929 (riprendendo un proprio articolo del 1912[568]) l'etnomusicologo e folklorista Francesco Balilla Pratella descrive con dovizia di particolari lo scatenarsi, in quella notte, a Lugo di Romagna, dello *charivari,* fatto di suoni di corni, percussioni di bidoni, battere di coperchi, e soprattutto di chiamate a gran voce sotto le finestre dei presunti «becchi», i quali, secondo la credenza popolare, dovevano raggiungere i luoghi deputati alla «fiera»; e aggiunge:

La partenza per la fiera è *inevitabile* per chiunque si trovi in quelle date condizioni che Voi sapete [...]: se anche Voi avrete avuto occasione in quel lasso di tempo d'incontrarli per strada e di parlare con loro, essi in realtà si trovano coi loro corpi materiali molto lontano da Voi, nelle larghe[569] sconfinate coltivate a pascolo, e Voi avrete incontrato solo le loro *ombre* e con le loro *ombre,* rimaste a casa, avrete parlato.

[...] Se la partenza fatale per la fiera è stata facile, il ritorno si tramuta in diabolica tregenda [...].

Al cader della notte nebbiosa, succeduta al giorno della fiera, i cornuti si trovano ad un tratto abbandonati a sé stessi e liberi di ritornare alle loro case. Ma la via del ritorno è difficile e lunga. L'immensa mandra si disgrega come per incanto ed ognuno, così alla cieca, si dà a correre nella notte insidiosa e chi va da una parte e chi dall'altra, senza sapere dove, solo impacciato ed oppresso dall'enorme groviglio di corna che porta sul capo. Chi s'impiglia fra i rami degli alberi, chi sventra i pagliai delle aie, chi si dibatte preso e costretto

---

[566] In G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari* cit., p. 298.

[567] L. De Nardis, *L'anno nella tradizione popolare* cit., p. 123.

[568] .B. Pratella, *Le caratteristiche della festa di San Martino in Romagna,* in «Il Plaustro», n. 18 (24 agosto 1912), pp. 145-47; vedi inoltre ID., *Dopo le coma,* ivi, n. 20 (1 ottobre 1912), pp. 165-66; ID., *Appendice seconda,* ivi, n. 21 (15 ottobre 1912), p. 174.

[569] In Romagna vengono chiamate *larghe* le vaste estensioni di campagna non alberate. Proprio questi luoghi erano ritenuti sedi dei convegni delle streghe.

fra i pruni delle siepi. E bisogna correre sempre, senza mai fermarsi, finché il destino non avrà segnato l'ora della tregua e del ritrovamento della buona via di casa[570].

Appare particolarmente interessante, in questo testo, il riferimento al fatto che i «cornuti» chiamati ad affrontare tenzoni o cacce notturne si «sdoppiassero» tra corpo e spirito, così come i «benandanti» studiati da Carlo Ginzburg in una sua nota opera[571], i quali, dopo tale sdoppiamento, si dedicavano a battaglie, di notte, per la fertilità dei campi; ciò fa pensare a un bagaglio mitico dalle radici affondanti in un remotissimo passato e strettamente legato a un contesto manistico-agrario che trova, nel *dōdekaēmeron* novembrino deputato al ritorno dei morti e a una particolare apertura spazio-temporale, un momento suggestivo e privilegiato.

Da segnalare infine che in Romagna, e in particolar modo nel Ravennate, i bambini hanno preso (o ripreso) a festeggiare spontaneamente Halloween, con tanto di questua mascherata, già da molti anni e in modo sempre più massiccio, a partire dai piccoli centri, ove oggi l'usanza è fortemente consolidata. Sempre nel Ravennate, da una quindicina di anni circa, si tengono alcune delle feste di Halloween più grandi e note, durante le quali interi paesi si animano di maschere, zucche, iniziative, con enorme partecipazione e afflusso di persone anche da altre zone d'Italia: citiamo per tutte quelle di Riolo Terme (la maggiore), di Alfonsine e di Lugo.

[570] F.B. Pratella, *Coma e vino ovvero Le caratteristiche della festa di San Martino a Lugo di Romagna,* presso L. Valli, in Lugo, a. VIII E.F. [1929-30], pp. 37-39. Il volume esce precisamente «il giorno di S. Martino dell'anno 1929» (p. 7).
[571] C. Ginzburg, *I benandanti* cit.

ix. Toscana

Sono piuttosto scarni i materiali che abbiamo potuto (o saputo) reperire per la Toscana. Anche qui sono comunque testimoniati i *riti di accoglienza* per i defunti che tornano alle loro case in occasione delle celebrazioni a loro dedicate nei primi giorni di novembre.

In tutta la regione

> nella tradizione contadina il giorno dei morti era permeato da un'atmosfera diversa, da un clima particolare che rendeva inconfondibile la ricorrenza. Nelle case, all'imbrunire, si recitava il rosario, di notte si andava davanti al cimitero per pregare, qualcuno bussava alle tombe, per svegliare le anime. In quella notte, infatti, si credeva che le anime dei defunti tornassero sulla terra, nelle case dei loro congiunti e allora ci si coricava presto e prima di andare alla messa, alle quattro del mattino quando ancora era buio, si rifacevano i letti, si lasciava sul tavolo pane e acqua e un lume acceso. Le anime avrebbero trovato la strada illuminata e potuto rifocillarsi un po' e riposare, nel loro annuale ritorno nel mondo dei viventi[572].

Vediamo il dettaglio relativo alle varie zone. Nel 1890, per il Senese, Corsi annota che, secondo il credo popolare, «la notte dei morti, per le campagne si vedono tanti lumicini», e «tutti i defunti vanno a visitare le case loro»[573].

Marco Renzi, nel 1998, riferisce che nell'Appennino tosco-marchigiano «si crede che i morti, anzi le loro anime, si aggirino in forma di fiammelle», e a volte

> il fatto assume un valore negativo: le fiammelle, infatti, sarebbero le anime dei morti ammazzati o dei morti per strada o comunque di coloro che sono deceduti fuori del proprio letto[574].

In Versilia e in Lunigiana, «si crede [...] che, sulla mezzanotte tra l’1 e il 2 novembre, i morti tornino alle loro case per scaldarsi e per distendersi sui propri letti»[575]. Ancora nella Lunigiana toscana, nell'alta Val di Magra,

> la mattina del giorno dei Morti, quando le famiglie si recano alla messa, vengono preparati accuratamente i letti lasciati e nei quali sia morto qualcuno. Il popolo è spinto a quest'ufficio dalla credenza che, mentre le case sono deserte, durante la messa che commemora i defunti, essi ritornino a dormire nei letti che occuparono da vivi[576].

Per la zona di Lucca:

> La notte dei Morti si rifà il letto dov'è morto qualcuno, in quella notte il morto ci viene a dormire. La mattina dei Morti le anime del Purgatorio vengono al letto dove dormiamo, e perciò bisogna levarsi presto e andare in chiesa e lasciare il lume acceso in camera e il letto senza rifare[577].

---

[572] *Vita in Toscana. Feste riti usanze tradizioni popolari,* Walk Over, Bergamo 1981, p. 202.
[573] G.B. Corsi, *Sena vetus* cit., p. 525.
[574] M. Renzi, Il rospo d'oro. Dal Montefeltro alla Valtiberina viaggio tra le magie ancora nascoste dell'Appennino, Editoriale Delfi, Bussero (Milano) 1998, p. 42.
[575] F. Del Beccaro, *La Versilia e la Lunigiana : tradizioni e costumi. Leggende epico-religiose,* in *Tuttitalia. Toscana,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1964, II, pp. 547-50: 550.
[576] M. Giuliani, *Gli usi funebri nella Val dì Magra. Note di psicologia,* in «Archivio per la etnografia e la psicologia della Lunigiana», I (1911-12), pp. 57-63, 193-95: 61.
[577] I. Neri, *Usanze tradizionali, superstizioni e pregiudizi lucchesi,* Azienda Grafica Lucchese, Lucca 1965, p. 106.

Riguardo al circuito *questue-offerte-doni,* abbiamo la testimonianza ottocentesca di Attilio Zuccagni Orlandini secondo cui a Portoferraio, nel giorno dei Morti, i giovani regalavano alle fidanzate una «fava» di pasta dolce, ed esse ricambiavano nel giorno di Santa Caterina con una mela[578].

Fabio Mugnaini scrive che nella Toscana settentrionale, da Carrara fino ai confini liguri, c'erano bambini che questuavano «per i buoni morti»[579]. Nell'Argentario in quei giorni «ai bambini orfani si cucivano delle grandi tasche sulle pettorine dei cappotti perché tutti potessero fare loro un'offerta»[580]. Ad Antona, in provincia di Massa,

> il 2 novembre si usa *fare il ben d'j morti,* cioè i proprietari delle cantine pubbliche offrono agli ospiti un bicchiere di vino, mentre alcune case private offrono anche qualcosa da mangiare[581].

Sempre nel Massese troviamo i bambini ancora protagonisti, nel giorno di Ognissanti, quando, seguendo un'usanza già riscontrata in Liguria,

> si mettono al collo la corona di castagne bollite e mele. Questo rosario, perché questa era la funzione della corona, era composto da cinque decine di castagne, i *ballotti,* separate l'una dall'altra da piccole meline e infilate in uno spago[582].

Le questue effettuate in nome dei defunti, in Toscana, erano altrettanto sentite in altre occasioni, cioè per l'Epifania, a mezza quaresima, o nella notte antecedente il primo maggio, quando nel rito del «cantar maggio» la questua accompagnata dal canto avveniva proprio (soprattutto dopo la cristianizzazione dell'usanza) a suffragio delle anime.

Testimonianze relative alla Lunigiana toscana descrivono la credenza in processioni dei morti, chiamate *andade,* che si immaginava avessero luogo nei giorni di martedì o venerdì e sabato, nel corso di tutto l'anno e quindi anche nel periodo dedicato alla commemorazione dei defunti. Alle *andade* è riferito il racconto di un episodio di cui esistono più versioni[583]; ne riportiamo una, raccolta da fonte orale:

> La processione passava lassù a Guinadi, [gli spiriti] venivano li al cimitero; allora c'era una donna che non aveva il lume - non aveva i fiammiferi per accendere - e passava questa processione [...]; questa donna gli ha detto: «Accendetemi un po' questo cero!» Gliel'hanno acceso.
>
> Caspita! È andata a confessarsi perché, invece di avere un cero, aveva in mano un osso. Quando è stata a confessarsi, [il prete] ha detto: «Stasera, quando ripassano, riportaglielo e mettiti un gatto nero e uno bianco nel grembiule e daglielo!»
>
> Allora quella cosa le dice: «T'è andata bene, perché hai gatto e gattone, altrimenti ti farei vedere chi sono!»[584].

---

[578] In B.M. Galanti, *Mondo popolare nella «Corografia» di A.Zuccagni Orlandini,* Bulzoni, Roma 1979, pp. XCVII, 246.
[579] F. Mugnaini, *Hallowitaly* cit.
[580] *Vita in Toscana* cit., p. 203.
[581] *Ibid.*
[582] *Ibid.*
[583] Vedi M. Giuliani, *Leggende pontremolesi. Note di psicologia,* in «Archivio per la etnografia e la psicologia della Lunigiana», III (1914), pp. 10-22: 19-20; P. Maffei Bellucci (a cura di), *Componimenti di letteratura tradizionale lunigianese,* Associazione «Manfredo Giuliani» per le ricerche storiche ed etnografiche della Lunigiana, Villafranca Lunigiana 1974, pp. 53-56; C. Caselli, *Lunigiana ignota* cit., p. 81.
[584] In P. Maffei Bellucci (a cura di), Componimenti di letteratura tradizionale lunigianese cit., p. 55.

Del resto in tutta la regione erano presenti racconti e credenze relativi a una inquieta e paurosa circolazione di anime dei defunti. Leggiamo ad esempio in un testo degli anni Sessanta che

> la popolazione casentinese, quasi in massa, crede fermamente negli spiriti: li «vedono» e li «sentono» in molti luoghi; ne hanno paura, li rispettano e quando ne parlano li chiamano «quella gente» e abbassano prudentemente la voce[585].

E nel 1886 Giuseppe Rondoni, riguardo al Senese, aveva scritto: «Anche oggi i contadini toscani credono vedere nei boschi le anime di coloro che muoiono con qualche sospetto di dannazione»[586]. Voci non dissimili riguardavano il Mugello[587].

Passando alle coste:

> A Porto Santo Stefano esiste una leggenda che suffraga il tabu di pescare nella notte dei morti diffuso nelle popolazioni marinare.
>
> Essa narra che un pescatore uscì proprio in quella notte con la sua imbarcazione e le sue reti. Giunto al largo apparvero sulla superficie dell'acqua moltissime fiammelle e teschi e ossa e il mare si fece mosso. Apparve allora Santo Stefano protettore che guidò la barca sana e salva al porto. Da allora quel pescatore e tutti i pescatori del porto non uscirono mai più nella notte del 2 novembre a pescare in mare.
>
> Sempre dell'Argentario era credenza che nella notte i bambini morti, gli *angioletti,* tornassero a vivere e si ponevano delle scarpine sulle loro tombe. […]
>
> In moltissime zone è diffusa la credenza che, nella notte del 2 novembre, si svolgano lunghe processioni di anime e su ciò sono state create numerose leggende[588].

Mugnaini testimonia pure dell'uso, da parte dei ragazzi, di *intagliare zucche* in forma di teschi e di illuminarle dall'interno, ma senza specifici riferimenti calendariali a tale consuetudine, secondo l'autore slegata dal culto dei morti e dalle festività dei primi di novembre. La zucca così lavorata veniva chiamata «la morte secca», e posta sui davanzali delle finestre o in altri luoghi in cui fosse in vista[589].

---

[585] B. Toschi e P. Toschi, Il Casentino : tradizioni e costumi. La fata e il serpente, in Tuttitalia. Toscana cit., III, pp. 957-60: 960.

[586] G. Rondoni, *Tradizioni popolari e leggende di un comune medioevale e del suo contado (Siena e l'antico contado senese),* Cellini, Firenze 1886, p. 156.

[587] G. Atzeni, *Il Mugello: tradizioni e costumi. Contadini e signori,* in *Tuttitalia. Toscana* cit., I, pp. 320-22: 320.

[588] *Vita in Toscana* cit., pp. 202-3.

[589] F. Mugnaini, *Hallowitaly* cit.

x. Umbria

Non sono abbondanti i materiali che abbiamo potuto reperire per l'Umbria.

Anche qui comunque sono diversi i segni indicanti nel giorno di San Martino un vecchio «capodanno», perlomeno agrario. Come altrove, l'11 novembre le famiglie mezzadrili escomiate traslocavano. Inoltre in diverse zone era documentato l'uso, in quel giorno, di accendere «fuochi all'aperto e di trarre pronostici per la successiva annata agraria dall'osservazione della direzione presa dal fumo»[590]. Un'altra forma divinatoria tipica della ricorrenza, in regione, era quella di nascondere castagne nella semola e doverne poi indovinare il numero: dal successo dell'operazione si traevano buoni auspici[591].

Per quanto riguarda i *riti di accoglienza* per i defunti ritornanti alle loro dimore terrene, riportiamo una testimonianza relativa a Orvieto:

> come i vivi vanno il 2 novembre a trovare i morti, così i morti tornano nelle case in cui erano vissuti. È necessario perciò lasciare la luce accesa durante quella notte, altrimenti al mattino ci sveglieremo con una fiammella accesa sul dito indice della mano destra[592].

Morti e vivi erano in quei giorni accomunati dall'uso di cibi particolari, spesso indicanti già dal nome e dalla forma valori simbolici. In tutta la regione «è molto antico l'uso di mangiare per i primi di novembre le *fave dei morti* [...], fatte con mandorle e zucchero»[593], insieme agli *stinchi* o *stinchetti,* biscotti a forma di osso, molto duri, preparati con gli stessi ingredienti, chiamati anche *ossa di morto*[594].

Il transito notturno dei defunti anche qui era spesso immaginato in lunghe e silenziose processioni, magari dirette verso chiese abbandonate[595]. Tali manifestazioni non riguardavano solo le date dei primi di novembre, ma, nella fantasia popolare, potevano qua e là avvenire e inquietare anche in altri momenti. Leggiamo ad esempio quanto scriveva Anna Maria Eustacchi Nardi relativamente alla zona in cui si trova l'eremitaggio camaldolese di Montecorona, nell'alta Val Tiberina: «La gente giura di aver visto più volte, al sommo dell'abetaia, le bianche ombre dei monaci sfilare in lenta, immaginaria processione, reggendo pallidi ceri»; e si parla anche di «vaghe fiammelle che durante le lunghe notti d'estate si aggirano entro il sacro recinto dei cimiteri, per disperdersi alle prime luci dell'alba»[596].

Tornando al giorno di *San Martino,* 11 novembre: anche in larga parte dell'Umbria

---

[590] G. Baranti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 17.
[591] *Ibid.,* p. 84.
[592] F. Bandini, *Orvieto .tradizioni e costumi. Il volo della palombella,* in *Tuttitalia. Umbria,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1964, pp. 328-31: 330.
[593] F. Giacalone, *La fiera dei morti dì Perugia : aspetti storici, culturali, simbolici,* estr. da *Soggetti e relazioni nei sistemi complessi,* «Quaderni dell'Istituto di studi sociali», Università di Perugia, n. 4 (1980-81), p. 78.
[594] G. Nerucci, *I morti siciliani mangiati,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), p. 322. Vedi anche T. Seppilli, *Perugia : tradizioni e costumi. Le tele parlanti,* in *Tuttitalia. Umbria* cit., pp. 102-5: 104 e A. Basetti Sani, *Foligno tradizioni e costumi. La giostra della quintana,* in *Tuttitalia. Umbria* cit., pp. 213-16: 216.
[595] T. Seppilli, *Umbria: folklore. Gli ultimi poeti contadini,* in *Tuttitalia. Umbria* cit., pp. 67-72: 69.
[596] A.M. Eustacchi Nardi, *Città di Castello e l'alta Val Tiberina : tradizioni e costumi. Le veglie attorno al focolare,* in *Tuttitalia. Umbria cit.,* pp. 128-31: 129.

«il santo è considerato il patrono dei coniugi ingannati (cornuti)». In molte zone, in occasione della sua festa,

> si effettuavano processioni e/o corse alle quali si dice debbano obbligatoriamente partecipare coloro che si trovino sotto il singolare patronato. In generale, però, la festa assume carattere collettivo perché si considera che tutti i legati da vincolo coniugale, chi più chi meno, ricadano tra i protetti dal santo[597].

Le molte interviste condotte da Giancarlo Baronti danno un quadro articolato, con cortei e messe in scena organizzati con tanto di protagonisti recanti corna sul capo (San Vito, Baschi) e di corse vere e proprie, anche se queste erano più che altro favoleggiate e immaginate. «Il motivo della corsa - scrive Baronti - assume chiaramente l'aspetto di una finzione rituale»; in diverse zone «la tradizione individuava una precisa località di svolgimento della fantomatica corsa, di solito in un paese vicino o in una località adatta, prossima all'abitato»[598].

In alcune aree, poi, «cortei giovanili attraversano rumorosamente le vie dei borghi ricordando a tutti, non senza spiacevoli conseguenze, gli obblighi connessi alla celebrazione del santo»[599].

[597] G. Baronti, *Il buon uso dei santi* cit., p. 16.
[598] *Ibid.,* p. 34.
[599] *Ibid.,* p. 36.

xi. Marche

Per le Marche non siamo riusciti a trovare testimonianze degne di nota relative a riti di accoglienza domestica per i morti ritornanti nei giorni della loro celebrazione novembrina[600].

Abbondanti invece i materiali che riguardano *le questue rituali, le offerte e i doni.*

Scriveva Oreste Marcoaldi nel 1877, riferendosi alla città e alla zona di Fabriano:

Nel dì dei Santi [...] e nel dì dei Morti [...] è antica abitudine ancora in uso che tutte le case dei cittadini dispensino, secondo le loro possibilità, elemosine ai poveri, che girano per le vie a frequenti e numerosi drappelli stendendo la mano e dicendo: *i Santi* o *i Morti, o non c'è niente per i Santi e per i Morti?*

In questo di soglion darsi in elemosina le fave, che chiamansi appunto *le fave dei morti;* sogliono le famiglie cibarsi di esse, congiuntamente a maccheroni conditi con zucchero e noci nella antecedente vigilia, e i cittadini farsi scambievolmente dono di alcune paste dolci sulla forma di questo legume; solevano per lo passato i caffettieri in questo di fare un presente di un caffè e di alquante di queste fave dolci a' rispettivi avventori[601].

Lo stesso autore menziona anche una forma particolare e macabra di offerta, già disusata ai suoi tempi, che riguardava il giorno dei Morti:

nel piccolo cimitero presso la torre della chiesa di S. Venanzo in una stanza terrena, piene le pareti e il pavimento di piccole lucerne di terra cotta (volg. *cocciòle),* si esponevano, oltre a una quantità di ossa umane, parecchi cadaveri interi, anche da poco sepolti, […] e chi là si fosse accostato gittava in un vassoio o sottocoppa una moneta, devoluta a profitto del pubblico seppellitor di cadaveri[602].

È di due anni prima, 1875, la testimonianza per cui in tutta la regione, e secondo l'estensore in particolare a Fermo,

in molte famiglie del popolo specialmente del contado mettevasi in quel giorno [2 novembre] a lessar fave entro un capace pajuolo, che poi le massaie dispensavano a manate alle amiche, ai poveri e ai bambini del vicinato andativi ad accattarle[603].

Si consumavano e si donavano non solo fave: le tradizioni alimentari marchigiane presentano anche altri cibi e in particolare dolci in uso nelle ricorrenze novembrine dei defunti. Informa ad esempio Giovanni Ginobili:

La «fava dei morti», le odierne fave dolci o, se più piace, amaretti, si fanno il primo novembre; a Macerata erano in uso «le castagne de li morti»; venivano lessate o arrostite, alquanto inzuccherate, lievemente bagnate di alcool puro o di cognac poi bruciacchiate e mangiate. Nel Camerinese, in questo tempo, usava il pane nociato *(pa' nociate)* fatto di pasta di pane, olio, noci pestate, uva appassita, zucchero, cedri. A Macerata invece si vendeva in ogni tempo in pagnottine[604].

---

[600] Vedi comunque A.M. Eustacchi Nardi, *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane,* Olschki, Firenze 1958, pp. 181-84.
[601] O. Marcoaldi, *Le usanze e i pregiudizi* cit., p. 57.
[602] *Ibid.,* pp. 58-59.
[603] L. Passarmi, *Sopra due scritti pubblicati nelle Nuove effemeridi siciliane. Lettera al dott. Giuseppe Pitrè,* in «Nuove effemeridi siciliane», 1875, n. 4, p. 87.
[604] G. Ginobili, *Folklore marchigiano,* Tipo-Linotypia Maceratese, Macerata 1963, pp. 41-42.

Per tornare alle questue: relativamente a tutta la regione, Giovanni Crocioni annota nel 1951 che il 2 novembre «le famiglie elargiscono elemosine ai poveri, distribuiscono le rituali fave dei morti e se ne cibano»[605]; e Renato Bellabarba scrive nel 1979:

Il giorno dei morti seminavano e mangiavano la fava per minestra come auspicio di buon raccolto. Qualche giorno prima del 2 novembre mogli e figli di artigiani e contadini, quindi non solo i poveri, cominciavano a presentarsi davanti alle case recitando preghiere per i morti e chiedendo la carità come corrispettivo. L'usanza durava parecchi giorni. Nessuno rifiutava questa elemosina e le bisacce dei questuanti si empivano dì pane, grano, granturco, patate, fave, ceci, mele. Al posto di tali prodotti taluni contadini offrivano, secondo le disposizioni del padrone, piccoli pani fatti con farina di grano, di granturco e anche d'orzo[606].

Troviamo poi nel folklore piceno relativo alle celebrazioni dei primi di novembre:

Quando ci si reca al cimitero, molta gente mangia i lupini; il che risale ad una antica tradizione che considera questi semi di buon auspicio. Si fanno anche elemosine ai mendicanti che chiedono e ringraziano dicendo *Scie pè l'anema de' lì muorte tuò. [...]* Nei giorni nostri, residuo di un mondo ormai scomparso, tra i mendicanti è possibile rintracciare qualche vecchietta intenta, dietro pagamento, a recitare la «diasilla» che è una versione popolare, divenuta magica e apotropaica, del «dies irae, dies illa»[607].

Nella stessa zona è da registrare uno scambio di doni tra fidanzati nel giorno di San Martino:

In campagna era usanza, ancora da qualcuno rispettata, che i fidanzati facessero alle loro promesse spose il dono di arance e castagne. Tutto avveniva secondo un preciso cerimoniale per cui il cesto delle castagne ed arance veniva recapitato alla fanciulla da un fratello o da una sorella del futuro marito, al quale la ragazza donava un taglio di vestito. Poi alla sera era la futura moglie ad offrire la «cena di San Martino» alle due famiglie riunite. Naturalmente era una cena impegnativa, senza risparmio, al termine della quale arrivavano sulla tavola le castagne e le arance donate dallo sposo[608].

Le giornate dedicate ai morti e alla loro celebrazione portavano con sé anche nelle Marche *timori e attenzioni.*

Testimoniato in diverse località è l'uso di suonare ininterrottamente le campane, in quei giorni e in quelle notti, a scopo non solo devozionale ma, almeno in origine, certamente anche difensivo[609].

Paure e precauzioni particolari interessavano soprattutto le marinerie. Un lungo brano in proposito, datato 1957, ci è offerto da Ginobili, che si avvale principalmente di quanto testimoniato dal poeta vernacolare marchigiano Giovanni Vespasiani. Ecco cosa troviamo sulla cosiddetta «burrasca dei morti», attesa nella notte tra 1 e 2 novembre (popolata nell'immaginario collettivo locale di spettri vaganti sul mare e di «vascelli fantasma») e temuta dai pescatori di San Benedetto del Tronto:

---

[605] G. Crocioni, *La gente marchigiana nelle sue tradizioni,* Corticelli, Milano 1951, pp. 53-54-

[606] R. Bellabarba, *Il ciclo della vita nella campagna marchigiana. Contributo allo studio delle tradizioni popolari,* Olschki, Firenze 1979, p. 170.

[607] S. Balena, *Folklore piceno. Dalla montagna di Ascoli al mare di San Benedetto,* Edit-Edizioni Turistiche, Ascoli Piceno 1984, pp. 104-5.

[608] *Ibid.,* p. 107.

[609] Vedi ad esempio O. Marcoaldi, *Le usanze e i pregiudizi* cit., p. 58.

La sera di Ognissanti il personale della flotta peschereccia a vela, sia quello destinato alle grandi imbarcazioni, denominate «paranze», sia quello delle barche di più ridotte dimensioni, chiamate «lancette», tirava in secco sulla spiaggia i propri legni e si tappava in casa, talché non solo lo specchio di mare di fronte al paese rimaneva per tutta la notte deserto di imbarcazioni, ma parimenti la spiaggia veniva abbandonata dai pescatori e perfino dai facchini di mare detti «zautte» soliti normalmente a sostarvi per la sorveglianza dei legni approdati. E, chiusi dentro le loro abitazioni, in veglia, presso il focolare, solevano i vecchi pescatori narrare ai più giovani come, allo scoccare della imminente mezzanotte, una barca senza meta andasse solcando le onde infuriate del mare in tempesta, una barca carica di scheletri, priva di illuminazione, grave nel procedere, al battere cadenzato e lugubre di molteplici remi, mentre da essa, con ritmo ancor più lugubre, un coro di voci miste si levava sommessamente ripetendo: «Pas... sa la bar...ca di Caron...te! Pas...sa la bar...ca di Caron...te!».

Era convinzione generale che chiunque la notte dei morti fosse andato in mare per la pesca, avrebbe pescato solamente teschi ed ossa di naufraghi.

Raccontano ancora oggi alcuni lupi di mare che, in tempi lontanissimi, vari giovani pescatori che si erano mostrati scettici di fronte a tale credenza e avevano voluto cimentarsi ad uscire in mare nella notte sul due novembre, gettate le reti, le ritiravano, poco dopo, ricolme effettivamente di ossa umane come voleva la leggenda.

E qui onde comprendere a pieno quale potenza abbia esercitato ed ancora oggi eserciti la superstizione nello spirito del nostro popolino, vogliamo ricordare un particolare segnalatoci dallo stesso raccoglitore [Giovanni Vespasiani]: «Ieri, mentre ascoltavo questi vecchi pescatori, nel racconto di cui trattasi, di fronte a tanta enfasi, mi venne da sorridere. Non l'avessi mai fatto! - No!... No!... Non ridere!... Si dovrebbe tremare perché tutto quello che dichiariamo è tutta verità. Si vede che tu poco ci credi, perché forse non credi in Dio!».

A Porto San Giorgio, come per il passato, i pescatori rifuggono di andare in mare perché hanno la persuasione di pescare ossa di morti (di chicchessia). E se qualcuno lo osasse, verrebbe terribilmente redarguito come colui che non crede, e peggio disprezza quanto gli avi hanno tramandato. Ovunque nel nostro litorale si temeva la burrasca dei morti: a Civitanova Porto, a Porto Potenza Picena, a Porto Recanati, a Numana e a Sirolo (Ancona), a Pesaro; ovunque regnava la superstizione che si sarebbero pescate ossa anziché pesce[610].

Questo insieme di credenze era già stato registrato, nel 1920, da Luigi Mannocchi in una sua opera riguardante il folklore della zona di Fermo e del Piceno:

Non v'ha pescatore, per ardito che sia, che la notte dei morti voglia lasciar la riva ed affidarsi alle onde. Gittando le reti in mare, egli le ritrarrebbe piene di teschi o incontrerebbe la nera barca di Caronte, carica delle anime dei naufraghi, la quale verrebbe a dar di cozzo contro la sua paranzella e irremissibilmente la manderebbe a fondo[611].

Passando al giorno di *San Martino,* rileviamo che anche nelle Marche aveva grande valore calendariale, era festeggiato e portava con sé elementi tradizionali che lo accomunavano a un vecchio «capodanno».

Nei materiali dell'Inchiesta napoleonica del 1811 troviamo testimoniato per il Dipartimento del Musone che in quel giorno

i contadini stravizzano, e nel mangiare e nel bevere e nel gioco. Nel San Martino oltre l'assaggio di tutti i

---

[610] G. Ginobili, *Credenze e superstizioni marinare marchigiane,* in *Etnografia e folklore del mare,* L'Arte Tipografica, Napoli 1957, pp. 393-402: 399-400. Sulle credenze marchigiane relative alla «burrasca dei Morti» e alla temuta «pesca delle ossa», vedi anche G. Lisotti, *Marche : folklore. La saggezza dei vecchi,* in *Tuttitalia. Marche,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1963, pp. 67-72: 70; ID., *Pesaro : tradizioni e costumi. L'ultimo cantastorie, ibid.,* pp. 177-78: 177; L. Papi, *Il Pìceno marittimo : tradizioni e costumi. La casa volante, Ibid.*, pp. 317-19: 318. Queste fonti si rifanno comunque al Ginobili.

[611] L. Mannocchi, *Feste, costumanze, superstizioni popolari nel Circondario di Fermo e nel Piceno,* Tipografia Economica, Fermo 1920, p. 121.

vini, finisce la festa con balli e con tutte le stravaganze baccanali in tutte le contrade frequenti di abitatori[612];

e Marcoaldi documenta nel 1877, occupandosi del Fabrianese, «il costume di invitare in questo di gli amici e stare in allegria e gozzoviglia»[613]. Quella di San Martino, è annotato in un'opera di Secondo Balena relativa al folklore piceno,

era, ed in molte parti è ancora, una delle feste più importanti della nostra civiltà contadina. Essa segna tutt'oggi lo spartiacque tra un'annata agricola e l'altra, tanto che nel giorno di San Martino si chiudono i conti relativi ai contratti del patto mezzadrile[614].

Nella stessa fonte si parla del fatto che, anche in zone delle Marche, quel giorno era tradizionalmente dedicato a una «festa dei cornuti», con tanto di immaginata «corsa»:

Si tratta di una tradizione, tanto radicata in campagna che in città, secondo la quale [...] i «traditi» (che la gente chiama senza troppe storie «cornuti») facciano un'immaginaria corsa il cui ordine d'arrivo, spesso appeso sulla porta di qualche mescita rinomata, dovrebbe rispecchiare il loro grado di... «cornutaggine»[615].

[612] In G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari* cit., p. 466. Il brano è riportato anche in F.M. Giochi e A. Mordenti, *Costume tradizione ambiente nella campagna marchigiana nei secoli XVII-XIX,* Archivio Storico della Santa Casa, Loreto 1978, p. 89, e in S. Anselmi (a cura di), *Contadini marchigiani del primo Ottocento. Una inchiesta del Regno Italico,* Sapere Nuovo, Senigallia 1995, p. 294.
[613] O. Marcoaldi, *Le usanze e i pregiudizi* cit., p. 208.
[614] S. Balena, *Folklore piceno* cit., p. 106.
[615] *Ibid.*

xii. Lazio

Sono piuttosto scarsi i materiali relativi al Lazio. Non abbiamo reperito notizie su *rituali di accoglienza* riservati ai defunti nei primi giorni di novembre, se si esclude un riferimento di non facile interpretazione, ma da considerarsi probabilmente quale pratica difensiva ispirata al timore nei confronti dei morti «ritornanti» alle loro dimore; parliamo di un precetto della tradizione registrato a Valleranno, nel Viterbese: qui il 2 novembre «nessun bambino può rimanere in casa»[616].

É segnalato invece l'uso della *questua rituale:* nel giorno dei Morti a S. Oreste (Roma)

> si girava per le case dei parenti e conoscenti per chiedere *il be' pei morti.* Si raccoglievano fichi, nocciole, noci e dolci. Si doveva contribuire altrimenti era credenza che una maledizione sarebbe caduta sulla casa. Si diceva infatti: *dammi il be' dei morti se no ti caccia l'occhi*[617].

Nella capitale la ricorrenza vedeva anche tradizionali cerimonie di stampo piuttosto macabro, contenenti una forma di questua/offerta:

> Al cadere dell'ultimo giorno di ottobre, mentre le allegre comitive tornavano in città dalle gite campestri[618], le belle popolane cantavano:
>
> Alla Bellona!
> Domani vie' la morte e c'incorona...
> Ed infatti la commemorazione dei defunti veniva con le lugubri rappresentazioni che duravano per tutto Pottavario dei morti. Esse si svolgevano nelle cappelle dei cimiteri di San Giovanni in Laterano, di Santo Spirito, di Santa Maria della Consolazione, di Santa Maria dell'Orazione (detto volgarmente della Morte) e della basilica di S. Maria in Trastevere, fino al 1870. Consistevano in gruppi di statue di cera, colorite al viso e panneggiate e disposte artisticamente su apposito palco, in modo da raffigurare fatti della Sacra Scrittura.
> L'ingresso del cimitero o della chiesa era parato con drappi neri, rami di cipresso e stendardini con l'emblema della morte. Davanti al palco «il Mandataro», scuotendo un gran bossolo, domandava l'obolo: «Per le anime sante benedette del Purgatorio! ».
> Le varie confraternite facevano a gara per allestire la più bella o la più patetica «rappresentazione», mercé il concorso di qualche rinomato artista. E, in realtà, allora si dava tale importanza a simili spettacoli che persino i viaggiatori li registravano nei propri ricordi. Così nel 1823 il Thomas nel suo *Un an à Rome et dans ses environs* nota la singolarissima «rappresentazione» fatta nel cimitero dell'ospedale Santo Spirito che raffigurava una scena del *Giudizio universale.* Egli così scrive: «Nel mezzo si vedeva un piedistallo sul quale stavano dipinti i dannati tra le fiamme. Esso era sormontato da un angelo di cera che teneva in mano una tromba per risvegliare i morti. Questi, *veramente defunti* il giorno innanzi nell'ospedale di Santo Spirito, erano stati posti sull'orlo delle fosse, come se dovessero risuscitare, e per riscattarne le anime i fedeli offrivano qualche moneta».
> L'esposizione dei *veri cadaveri* in atto di sorgere dal sepolcro doveva essere raccapricciante.
> Da moltissimi anni l'usanza delle rappresentazioni è del tutto cessata; non così quella delle *fave,* che ci proviene dalla più remota antichità[619].

Un estensore che si firma Ceccarius, ancora nel 1965, può scrivere che

---

[616] U. Reale, *Viterbo: tradizioni e costumi. La macchina di Santa Rosa,* in *Tuttitalia. Lazio,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1965, II, pp. 555-59: 557.
[617] In http://www.prolocosantoreste.com/calendario.htm
[618] Facenti parte delle cosiddette «ottobrate».
[619] A. Lancellotti, *Feste tradizionali,* II, *Pasqua, il Natale di Roma, le Ottobrate, Natale,* Società Editrice Libraria, Milano 1951, pp. 206-7. Su tali «rappresentazioni» vedi anche Ceccarius, *Roma : tradizioni e costumi. Sulle orme del Belli,* in *Tuttitalia. Lazio* cit., I, pp. 344-52: 351, e G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma,* Soc. Tipografico-Editrice Nazionale, Torino-Roma 1908, pp. 122-23.

generalmente tali «spettacoli» non hanno più luogo, però «uno ancora se ne può vedere nell'isola di San Bartolomeo organizzato dai Sacconi rossi nei tetri sotterranei adiacenti ai locali dove anni fa era ancora la "Morgue"»[620].

Sempre a Roma c'era uno «strano museo» che restava aperto un solo giorno all'anno, proprio il 2 novembre:

> è quello detto del Purgatorio, sistemato presso la chiesa del Sacro Cuore al Lungotevere Prati. I cimeli che lo formano sono poco più di una dozzina, custoditi in teche sistemate in una piccola stanza. Si tratta d'impronte di mani, talvolta scheletriche, lasciate, con simboli e segni, ora sopra un libro di preghiere, ora sopra un inginocchiatoio, ora sulla tonaca d'una suora, impronte dovute alla apparizione di anime che si dicono sofferenti in Purgatorio[621].

Altre informazioni ci vengono da Giggi Zanazzo, secondo cui a Roma nel giorno dei Morti si mangiavano una minestra di fave, dei dolcetti chiamati «le fava da morto» e altri denominati «l'ossa da morto»[622].

Largamente diffusi, nel Lazio, erano gli usi tradizionali riguardanti il giorno di *San Martino.*

Ancora Zanazzo, all'inizio del secolo scorso, scriveva che, fin verso la fine dell'Ottocento, la ricorrenza vedeva l'usanza secondo cui i cittadini romani indicati come «cornuti» si ritrovassero le porte delle case ornate di mortella, fiori vari, emblemi di corna, nastri, sonetti irridenti e sabbia sparsa davanti alla soglia: un «regalo» che veniva fatto nottetempo e che normalmente suscitava irate e violente reazione tanto che se il presunto «cornuto» scopriva l'autore del gesto «spesso spesso ce scappava l'ammazzato»[623].

Accenna a tali usanze, nel 1924, anche Ercole Metalli[624]. Più diffusamente le affronta Egidio Ricci agl'inizi degli anni Sessanta, affermando che in varie parti del Lazio erano molto diffuse le «scampanate», cioè lo *charivari* messo in atto nei confronti dei vedovi che convogliavano a seconde nozze; una tradizione che si estendeva oltre e riguardava in generale le vicende coniugali e sessuali:

> Particolare attenzione veniva prestata per le vicende sentimentali che non seguivano il solco della moralità tradizionale: motti di spirito allusivi venivano coniati, e composte strofe satiriche, nelle quali si metteva in risalto la dabbenaggine del coniuge tradito, o qualche episodio piccante [...]. L'occasione per esprimere liberamente queste critiche era data dalla festa di San Martino. A Roccagorga [in provincia di Latina], sul principio del secolo, un tal Piccaro, detto «l'amico», aveva pensato di dare al giorno di San Martino un carattere di solennità. L'11 novembre di ogni anno, infatti, un corteo di uomini gironzolava per le vie del paese con le giacche infilate alla rovescia, suonando pifferi e trombe e portando in trionfo un pupazzo con le corna di cervo. Il corteo sostava dinanzi alle abitazioni dei presunti cornuti, facendo gran baccano, poi tutto finiva con un'allegra bicchierata all'osteria. Ma le soste erano troppo allusive, e troppo divulgative, per cui piovvero ben presto le denunce alle autorità, e la tradizione venne abbandonata[625].

Tale manifestazione è poi ripresa nel 1992, e continua a tutt'oggi. Una tradizionale e grande «Festa dei cornuti» si tiene anche ad Anguillara Sabazia, in provincia di Roma.

---

[620] Ceccarius, *Roma : tradizioni e costumi* cit., p. 351.
[621] A. Lancellotti, *feste tradizionali,* II cit., p. 209.
[622] G. Zanazzo, Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma cit., p. 233.
[623] *Ibid.,* pp. 117-18.
[624] E. Metalli, *Usi e costumi della campagna romana,* Libreria P. Maglione e C. Strini, Roma 1924, p. 197.
[625] E. Ricci, *Anagni e ì Lepìni: tradizioni e costumi. L'eco dei riti pagani,* in *Tuttitalia. Lazio* cit., II, pp. 665-69: 669.

xiii. Abruzzo e Molise

Il folklore abruzzese e molisano è molto ricco di materiali che riguardano la nostra ricerca.

Partiamo dalla credenza che i morti tornino nella dimensione terrena nella notte tra l'1 e il 2 novembre, raggiungendo le loro vecchie case (spesso processionalmente, in schiere dove morti «buoni» e morti «cattivi» occupano posizioni diverse e distinte), e dai *riti di accoglienza* a loro tributati, non privi di pericoli, e quindi di precauzioni e di forti timori.

Testimonia Antonio De Nino nel 1879, riferendosi alle tradizioni del giorno dei Morti a Pacentro (L'Aquila):

> La mensa, nelle famiglie agiate, s'imbandisce esclusivamente per i morti. E si crede proprio che le anime dei defunti s'appressino all'imbandita mensa [...]. La mattina poi i cibi si distribuiscono ai poveri[626].

Riporta inoltre di un accorgimento teso a rispettare la tranquillità dei defunti rientrati nei loro vecchi ambiti domestici, conosciuto ad Aitino, ad Atessa, a Casalbordino, a Fara San Martino, a Pentima, a Perano, a Pratola Peligna:

> la catena del camino non si può toccare; perché se no si scuote la testa dei morti o anche si mandano sottosopra, vale a dire si disturbano nella loro quiete[627].

Tratta poi diffusamente delle usanze di tutta la regione Gennaro Finamore, nel 1890. Dopo aver riferito che già dal pomeriggio di Ognissanti, e fino all'alba, solo con una breve sosta notturna, le campane delle chiese suonano ininterrottamente, scrive:

> Nella notte che precede il 2 novembre:
>
> *a)* Ogni morto va a rivedere la propria casa *(Gessopalena..).*
>
> *b)* Sulle fosse le candele si mettono dalla sera, affinché i morti, che nella notte lasciano il loro sepolcro, possano servirsene (*Campli).*
>
> *c)* Nelle case si fa ardere per tutta la notte qualche lume; perché ogni morto va a bere nell'abitazione che già fu sua *(Francavilla al mare).*
>
> *d)* Prima di andare a dormire, chi può mette tre conche, e chi non può, una, col romaiuolo dentro, su di una tavola, con una lucerna o una candela accesa, per comodità de' morti, che tornano a visitare la loro casa (*Vasto).*
>
> *e)* Sulla tavola da pranzo si mettono pane, acqua e un lume, da rimanere acceso tutta la notte, per far luce ai morti che tornano a casa. La mattina seguente, quel pane si dà ai poveri *(Chietì).*
>
> *f)* Uscendo dai loro sepolcri, i morti vanno in processione per le vie del paese. Chi fosse curioso di vederli, si mette a un crocicchio, col mento appoggiato a una forca; e in tal modo vede passare prima di tutto le anime belle, poi quelle degli uccisi e de' dannati. A uno che stava così a vedere, le anime belle consigliarono di rientrare in casa; ma la curiosità prevalse, e quel malaccorto, al vedere le anime de' tristi, morì dalla paura *(Chietì).*
>
> Per vedere la processione de' morti, i quali, usciti dal camposanto, entrano nel paese *per fare* (visitare) le

---

[626] A. De Nino, *Usi abruzzesi,* Tip. di G. Barbera, Firenze 1879-97, I, pp. 121-22. Su Pacentro vedi anche N. Fiorentino, *Sulmona e la Maiella : costumi e tradizioni. Ovidio leggendario,* in *Tuttitalia. Abruzzo Molise,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1965, pp. 222-26: 226.

[627] A. De Nino, *Usi abruzzesi* cit., I, p. 141.

chiese, si deve stare sotto la piletta dell'acqua santa, con una forca a due punte sotto il mento, e tenendo in mano un gatto. Ma però, non lo fa nessuno, perché a vedere i morti cattivi, si muore dallo spavento *(Fara f. P. [Filorum Petri]).*

Guardando la luna a traverso uno staccio, o guardando in un bacino d'acqua, messo sulla finestra, con un lume vicino, si vedranno passare infiniti morti. Nella processione, sempre i buoni avanti, e i cattivi dietro.

g) Sui davanzali mettono piatti di minestra, affinché ne mangino i morti che vanno in processione (*Campli, Fara f. P).*

h) Nella notte de' Morti, non s'ha da lasciare la camicia sulla sedia, ma si deve metterla sotto il guanciale, perché «i morti andrebbero a pisciarvi sopra» *(Ortona a mare).* - Forse, per vendicarsi dell'essere stati sepolti nudi.

i) Una morta povera «andò in sonno» alla bisavola della sig.ª E. B., e le chiese, per la notte di Tutti i morti, una camicia. La mettesse nella buca del portone. La mattina l'avrebbe riportata. La signora fece per l'appunto; e all'alba di Tutt'i morti rivide in sogno quella donna, che la ringraziò e le chiese scusa se la camicia l'aveva riportata un po' lorda: la notte era stata piovigginosa *(Vasto).*

Un morto chiese la camicia a una donna, pregandola di fargliela trovare nella buca della porta. Un mariuolo va e la ruba. Il morto, che non sapeva del furto, riapparve in sogno alla donna, lamentandosi che lo avesse fatto andar nudo alla processione *(Chìeti).*

j) I morti lasciano i luoghi in cui penano, ed hanno libertà di tornare nelle proprie case, dove possono restare fino al giorno dell'Epifania. Onde ad essi si attribuisce il detto: *Tutte le fèste vaie vije; ne' vvénga maje la 'Pifanije (Roccaraso).*

Dal 2 di novembre la sera, fino all'Epifania, si bada a non far oscillare la catena del camino, per non svegliare i morti che dormono in casa *(Ib.).*

La messa de' Morti, preceduta dall'ufficio, è celebrata dal parroco molto per tempo, per modo che al far del giorno la lunga funzione è terminata. Tutti coloro che hanno antenati sepolti nella chiesa in cui si celebrano gli uffizi, vanno o mandano ad accendere candele sulle sepolture; onde in nessun'altra festa dell'anno tutta la chiesa è così variamente e fantasticamente illuminata.

Ma, prima che dai vivi, il divino uffizio è celebrato dai morti. Una fornaia, che non sapeva questo, alzatasi di buon'ora, andava ad accendere il forno. Nel passare davanti a una chiesa, che vide illuminata, credette che vi uffiziassero, ed entrò. La chiesa era illuminata e piena di popolo. Inginocchiatasi, una sua comare, già morta, le si avvicina e dice: «Comare, qui non stai bene; va via. Siamo tutti morti, e questa è la messa che si dice per noi. Spenti i lumi, moriresti dalla paura a trovarti in mezzo a tanti morti». La comare ringraziò, e andò via subito; ma per lo spavento perdette la voce *(Pescina)*[628].

Sempre il Finamore, in un'altra sua opera, scrive che gli spiriti errabondi dei morti di morte violenta, le *àneme spèrze,* vanno, secondo il credo popolare (in particolare a Roccaraso),

ad assistere alla «messa dei morti» che, nella notte del 2 novembre, si recita nelle chiese da preti anch'essi morti; ma non possono entrare in chiesa, e rimangono fuori inginocchiate[629].

In questi brani sono ben rappresentate molte usanze e credenze relative alla notte dei Morti, confermate da una vasta mole di successive testimonianze riguardanti sia l'Abruzzo che il Molise.

Scrive ad esempio Virginia Majoli Faccio nel 1959:

In Abruzzo, nella mezzanotte fra il primo e il due novembre, passa la *Comunione dei morti* e cioè la *Compagnia dei morti,* la quale entra nella terrena dimora di ognuno dei componenti la coorte. In alcuni paesi c'è l'uso di accendere candele o qualunque lumicino la notte precedente il due novembre per la credenza che solo in tale notte i morti abbiano il permesso di rattoppare i loro vestiti, e se non avessero luce sufficiente per tale lavoro rimarrebbero laceri per un altro anno[630].

---

[628] G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi* cit., pp. 181-84.
[629] ID., *Tradizioni popolari abruzzesi* cit., pp. 103-4.
[630] V. Majoli Faccio, *Note comparative cit.,* p. 419.

I defunti processionanti possono avere il pollice destro acceso a guisa di candela; qua e là si crede anche che essi muovano verso le proprie vecchie case «per fornirsi di biancheria»[631].

Per il territorio di Penne (Pescara) interviene Elvira Nobilio nel 1962:

I morti tornano la notte del due novembre; tornano in processione: le anime buone avanti, dietro le anime dannate. Vengono lasciate per loro sul tavolo delle pietanze: le anime hanno freddo e fame. Il giorno dopo, al cimitero, riprendono i lamenti funebri[632].

Emiliano Giancristofaro ci informa nel 1967 relativamente a Guardiagrele (Chieti):

La notte antecedente il giorno dei morti si usa porre sulla finestra un piatto di minestra, una bottiglia di vino con un bicchiere e un lumicino acceso: è credenza che le anime dei morti ritornino in quella notte per mangiare. Il giorno dopo questo piatto si offre al primo pellegrino che viene a chiedere l'elemosina, come suffragio per le anime dei morti. Per la ragione suddetta si usa anche lasciare apparecchiata la tavola con la luce accesa[633].

Luci e lumini rappresentano, lo abbiamo detto, un rito di accoglienza, in quanto consentono alle anime in transito di orientarsi e di trovare accoglienti le case, a volte le chiese. Rito che era molto osservato in tutta la Valle Peligna; ha scritto di questo, e di altri aspetti della tradizione di quei giorni, Vittorio Monaco:

Quando, prima dell'ultima grande migrazione degli anni 1946-1960, le case erano ancora tutte abitate, i paesi assumevano l'aspetto fantastico di una diffusa luminaria, che seguiva passo passo i percorsi tortuosi delle rue e dei vicoli nascosti nell'ombra. Dalle luci del camposanto alle lingue di fuoco oscillanti alle finestre si snodava, invisibile e silenziosa, la processione dei morti (Sulmona, Pratola, Raiano, Pettorano, Rocca Pia, Scanno, Villalago, Castrovalva, Introdacqua ecc.). I lumini posti sulle tombe servivano ai morti per farsi luce sulla strada del ritorno, mentre quelli accesi alle finestre indicavano alla loro vista affievolita il luogo dell'antica dimora. Uscite dal cimitero, le anime facevano visita alle chiese e poi rientravano tra le vecchie mura di casa, la cui porta veniva lasciata socchiusa tutta la notte (Pratola e altri paesi). A Introdacqua, l'immaginazione popolare giungeva a definire l'ordine di successione della sfilata delle anime: davanti venivano, ma senza muovere i passi, come portate da un soffio leggero, quelle dei nati morti; seguivano quelle delle creature decedute poco dopo il battesimo; poi quelle dei giovani e delle ragazze precocemente scomparsi; infine le ombre degli anziani e dei vecchi. Tutti, con una candela in mano. La processione era chiamata *Scurnacchiera* e per l'occasione era ripetuta la filastrocca: *teri teri tera, e mo' passa la scurnacchiera.* Il termine deriva da *curnacchìa* (cornacchia o taccola, *corvus monedula).* Oggi può sembrare irriguardoso assimilare le «anime sante» alle cornacchie, ma nel sentimento popolare non era così. I corvidi, nella tradizione, sono generalmente simboli ambigui, negativi e positivi, tenebrosi e solari, ora messaggeri del divino e ora manifestazioni demoniache; ma per l'immagine della cornacchia prevalevano gli aspetti positivi[634].

Ancora sulla credenza nella processione e nella messa dei morti, ecco una testimonianza relativa al paese peligno di Rocca Pia:

A mezzanotte, tra il 1° e il 2 novembre, dal cimitero partivano, in fila per due, tutti i morti, avvolti in lenzuoli bianchi, lenti e silenziosi, al chiarore dei ceri che le mani stecchite portavano stretti. Scendevano

---

631 *Ibid.,* p. 417.

632 E. Nobilio, *Vita tradizionale dei contadini abruzzesi nel territorio di Penne,* Olschki, Firenze 1962, p. 56.

633 E. Giancristofaro, *Documenti folkloristici abruzzesi inediti del territorio di Guardiagrele,* in «Lares», XXXIII (1967), pp. 155-73: 156.

634 'V. Monaco, *Capetièmpe. Capodanni arcaici in area peligna,* Synapsi, Sulmona 2004,

ondeggianti per il lavatoio [...]. Salivano alla piazzetta della chiesa e, d'incanto, la porta del tempio si spalancava. Uno dei sacerdoti morti (e ve n'erano tanti in processione) si vestiva dei sacri paramenti e saliva all'altare per celebrare[635].

A Sulmona (nella stessa area), dopo aver ascoltato la messa di suffragio e allestita una sacra rappresentazione, i cittadini banchettavano nel cimitero. Commenta Vittorio Monaco:

Processione, messa, sacra rappresentazione figurata con la Madonna del Suffragio e le anime del Purgatorio - e nello stesso scenario, *rerum concordia discors,* chiasso e bicchieri, per la regia della Confraternita della Croce in camici bianchi. Il pensiero va al banchetto funebre di *Samain*[636].

Poi: «Le analogie tra gli usi di Sulmona, *Samain* e *Halloween* sono evidenti anche in un'altra consuetudine, praticata la notte tra il 1° e il 2 novembre»[637], e cita l'usanza, che vedremo descritta più avanti dal De Nino, secondo cui i ragazzi giravano dipingendo immagini macabre sugli usci delle case: «Scheletri, tibie e teschi scarabocchiati sulle porte erano il segno rituale per dire che i morti quella notte erano stati li, di ritorno»[638].

Restando alla Valle Peligna, è da segnalare che nella sera di tale «ritorno» non si raccoglievano le briciole cadute sul pavimento:

La tovaglia, con gli avanzi della cena, le molliche di pane e un dito d'acqua o di vino nei bicchieri, veniva lasciata sul tavolo, con un lume al centro, per un'altra, magrissima cena: quella dei defunti[639].

Passando al Molise, le credenze e gli usi di Agnone (Isernia) prevedono il «ritorno» dei morti nel giorno di Ognissanti, e la loro permanenza nella dimensione terrena fino al giorno dell'Epifania.

Appena in libertà, i morti si dispongono in lunga processione e, man mano che ciascuno giunge in prossimità di quella che fu casa sua, lascia il corteo e torna tra i parenti. Perciò la sera del primo novembre si va a dormire presto altrimenti i morti non possono rientrare in casa. Si ha cura di lasciare la tavola apparecchiata e l'acqua nella tina perché il morto potrebbe aver bisogno di ristorarsi[640].

I riti di accoglienza (in particolare lasciare cibi e bevande sulle tavole, e lumi accesi sia all'interno che all'esterno delle case) erano diffusi in tutta la regione[641]. In diversi paesi molisani poi, nella sera di Ognissanti, forse anche a scopo apotropaico, cioè per difendersi da maligne presenze indesiderate, si accendevano falò nelle piazze[642].

Come abbiamo visto, assai diffusa era in Abruzzo e in Molise (come in molte altre parti d'Italia) la credenza che i defunti, nella notte a ciò deputata, tornassero nelle strade dei paesi muovendosi in una lunga processione chiamata *Comunione* (o

---

635 O. Leone, *Notizie storiche su Rocca Pia,* Stab. Tipografico Angeletti, Sulmona 1977, p. 255-
636 V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 37.
637 *Ibid.,* p. 39.
638 *Ibid.*
639 *Ibid.,* p. 40.
640 M. Di Ciero, *Folklore agnonese,* in «Lares», XXXVII (1971), pp. 93-108: 105.
641 M. Gramigna, *Tradizioni popolari molisane,* Palladino, Campobasso 2002, p. 81.
642 *Ibid.*

Compagnia) dei morti. Alcuni autori hanno raccolto più precise testimonianze su come fosse possibile, secondo la tradizione, intuire e osservare il transito di questo inquietante corteo.

Antonio De Nino riferisce nel 1879:

A Perano [Chieti], in quella mesta sera, la vecchierella si ritira nella sua cameruccia. Sur un tavolinetto ci sono due candele accese; e, avanti alle candele, posa un bacino con l'acqua[643]. La vecchia prende una forca di legno, punta per terra il manico e mette il collo sull'inforcatura. Nella mano sinistra ha una candela; nella spalla destra una tovaglia sciorinata. In quell'atteggiamento, ella si curva un poco, e guarda l'acqua del bacino. Alla illusa pare di vedere i morti in fondo all'acqua. *Eccoli, eccoli... i morti camminano... è mamma... è tata! è sòrema... De profundis clamavi... Requiescant in pace!...* La vecchia crede di riconoscere le anime dei trapassati..[644].

Domenico Priori, nel 1964, trattando del folklore di Torino di Sangro (Chieti), scrive:

La «Comunione dei morti» può essere veduta solo da quelli che nascono con date virtù e che a mezzanotte [fra l'1 e il 2 novembre] si mettono dietro la finestra recitando un'orazione e tenendo uno staccio al viso e una *furcinèlle* [forchetto di legno a due rebbi] in mano.

Sentendo il mugolio del cane poco prima della mezzanotte, occorre chiamarlo, lisciargli la faccia e lasciarlo nuovamente libero. Quando esso abbaia in modo sommesso e pietoso, bisogna affacciarsi perché allora passa la «Comunione dei morti» preceduta da un sacerdote con la croce. Le carezze abboniranno il cane che presente l'avvicinarsi dello straordinario corteo, onde non dia molestia alle ombre in processione.

Chi, mentre è ancora vivo, vuol far parte di quella comunione, deve bagnare i propri occhi con lagrime di moribondo. [...]

La «Comunione dei morti» si vede più facilmente se si è vestiti di bianco[645].

Interviene sull'argomento anche Emiliano Giancristofaro, riportando alcune testimonianze raccolte nel 1975-76 dalla voce di alcune contadine, comprendenti anche informazioni sui rituali di accoglienza. Ne vediamo tre:

Per vedere i morti, si deve mettere il setaccio davanti agli occhi. La sera di tutti i Santi, i morti vanno alla messa, allora uno si affaccia alla finestra, si mette il setaccio dinanzi agli occhi e vede i morti tutti affilati come alla processione, tutti con le cannelle appicciate in mano, avanti li piccirille, cioè l'angilille, appresso quelli più grossi, appresso i giovani, appresso acchiappa a venire quelli che si sono maritati, dopo quelli anziani, i vecchi e dopo vengono quelli che hanno ucciso e, nell'ultimo, la *morte* che porta il faggione che stucca il collo a chi deve morire. *(Macchia Concetta,* anni 61, contadina, Cupello). Per riconoscere i morti nella processione si deve avere la mente libera, deve stare *schietta.* Non si deve scopare la casa perché si cacciano i morti. (*Filomena Iandomasi,* anni 49, contadina, S. Croce di Magliano). [...]

La sera prima di tutti i morti si deve lasciare la tavola apparecchiata e il piatto pieno, la bottiglia del vino e il bicchiere, e l'acqua nella conca perché i morti ritornano e vengono a mangiare, dopo la processione. Il giorno dopo si deve mangiare ceci, grano e fave lessati, per devozione. *(Antonietta Silvestri,* anni 72, contadina, Pianquerceto di Gissi)[646].

Veniamo alle tradizioni contemplanti l'uso di *questue, offerte e doni.*

Partiamo da quanto, a metà Ottocento, testimoniava Pietro De Stephanis:

nel dì di Ognissanti molte brigate di giovani contadini, frullando la loro chitarra, vanno di casa in casa cantando una canzone allusiva al giorno, e ne riportano doni di frutta, uva, ciambelle, ecc. che sospendono ad

[643] A Fara San Martino si usava allo scopo una bottiglia piena d'acqua.
[644] A. De Nino, *Usi abruzzesi cit.,* I, pp. 141-42.
[645] D. Priori, *Folklore abruzzese (Torino dì Sangro),* Cooperativa Editoriale Tipografica, Lanciano 1964, pp. 331-32.
[646] In E. Giancristofaro, *Totemájje* cit., p. 55.

un palo lungo portato da due compagni[647].

Scriveva De Nino nel 1879:

Il formentone si lessa per fare elemosina; e allora va generalmente sotto il nome di *granati.* Il più delle volte però al formentone si unisce grano e legumi: ma questo miscuglio non cessa di chiamarsi *granati.* A Sulmona, a Prezza, a Vittorito, a Popoli [...] si distribuiscono granati ai poveri nell'anniversario di tutti i morti: reminiscenze dei conviti funebri. E le famiglie comode ne mandano per complimento rituale anche alle famiglie non povere del vicinato[648].

Aggiunge in proposito Monaco:

Oltre all'offerta dei granati, i contadini facevano regali in natura alla parrocchia, perché il prete ne facesse parte ai poveri, prendendosi cura di *dicere le bene* (Cansano) a suffragio delle anime. Ma forse il rito più significativo era quello di «fare il bene» *(fa' le bene)* direttamente ai poveri e ai bambini[649].

Gennaro Finamore riferiva nel 1890:

I poveri, nella sera istessa [dell'1 novembre], vanno accattando *pe' ll'alme de le muorte;* e chi tardi arriva, dice: *Sand'Amica cioppe!* (Santo Amico arrivò ultimo, perché zoppo). Nell'Aquilano [...] usa dispensare ai poveri una minestra di legumi, detta *ju granate* [...]. Al divino uffizio del vespro, in molti de' più piccoli comuni, portano al parroco, in chiesa, non solamente danaro, ma derrate per la celebrazione delle messe[650].

I questuanti si annunciavano spesso con un canto con cui chiedevano offerte in nome dei defunti; ne viene riportato uno in uso a Pettorano sul Gizio, da cui appare evidente l'identificazione con i morti da parte dei questuanti stessi: recita un verso: *Oggi è la festa di tutte le sande, | facète bben' a ' st' aneme penandé*[651]. E ancora:

Nella mattina di Tutt'i morti, gli sposi mandano in regalo alle spose . la «pizza con le sardelle». I fornai ne fanno presente ai loro «acconti» di maggior riguardo; e nelle famiglie se ne mangia come cibo di rito (Lanciano)[652].

A San Vito Chietino, nel giorno di Ognissanti, bambini e ragazzi andavano di casa in casa a chiedere *l'àneme di li muorte,* ricevendo legumi lessi: ceci, fave, cicerchie, fagioli[653].

Tornando all'area peligna, ci informa ancora Vittorio Monaco:

La sera di Ognissanti i ragazzi, in piccole comitive, andavano bussando per le case e ricevevano *le bene* dagli adulti. A Pratola Peligna, fino agli anni Quaranta del secolo scorso, si imbiancavano la faccia di farina. A Pettorano sul Gizio giravano a volte mascherati *(travestite)* da spiriti, con la faccia impiastricciata di cenere o farina[654].

Una testimonianza orale raccolta a Ururi (Campobasso), alla metà degli anni

[647] P. De Stephanis, *Storia dì Pettorano sul Gizio,* in F. Cirelli (a cura di), *Il regno delle due Sicilie descritto ed illustrato,* Stabilimento Tipografico di G. Nobile, Napoli 1853, IV, p. 84, citato in V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 43.
[648][648] A. De Nino, *Usi abruzzesi* cit., I, p. 105.
[649] V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 43.
[650] G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi* cit., pp. 180-81.
[651] *Ibid.,p.* 181.
[652] *Ibid.,p.* 184.
[653] E. Giancristofaro, *Totemàjje* cit., p. 226.
[654] V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 43.

Settanta, da Emiliano Giancristofaro, ci dice che anche in Molise (come vedremo più abbondantemente per la Puglia e la Sicilia) la tradizione contemplava che i morti portassero doni ai bambini. Racconta l'anziana intervistata:

Prima, ma ora non si fa più, la sera del 2 novembre [ma probabilmente voleva dire del giorno 1] si mettevano delle calze appese nel camino e venivano empite di caramelle e biscotti, e ai bambini gli si diceva che la notte c'era il passaggio di tutti i morti e passavano i morti familiari e che erano loro che empivano le calze e portavano queste gentilezze. *(Iannacci Rosaria,* anni 75, contadina, Ururi)[655].

Come vedremo più avanti, questue rituali erano previste in diverse località anche per San Martino.

Oltre a muoversi per questuare, c'era chi (e parliamo soprattutto di ragazzi), in occasione delle ricorrenze di Ognissanti e dei Morti, metteva in atto irriverenze e comportamenti quasi «carnevaleschi», o allusioni di tipo macabro. E in questo contesto appare abbondantemente l'uso di *zucche intagliate* e illuminate dall'interno. Insomma, qualcosa che richiama direttamente le forme celebrative proprie di Halloween.

Scriveva Antonio De Nino nel 1879:

I giovanotti di Sulmona e anche i ragazzi, più dispettosamente tenaci delle costumanze patrie, trascorsa che sia gran parte della notte [tra l'1 e il 2 novembre], si mettono in giro con pallottole di calce fresca o con secchio di calce stemperata e con pennello, e scarabocchiano di bianco tutte le porte di casa dove passano; e quei *[sic]* scarabocchi battezzano per teschi e scheletri. [...] Quello che è certo si è, che la calce non manca di causticare la vernice delle porte e penetrare anche nei pori del legno; onde poi si rende difficilissima la scancellatura del bianco [...]. Per fortuna l'uso viene scomparendo mercé la raddoppiata vigilanza dei carabinieri e delle guardie municipali. Ricordo che nel 1874, quando appunto, credo per la prima volta, non si verificarono le solite imbiancature, io non mancai di farne la debita lode alle autorità d'allora, in un giornale della provincia.

Più importuno, ma meno dannoso, è l'uso dei monelli chietini nella stessa ricorrenza. Essi si limitano a picchiare e ripicchiare in tutti i portoni. Recano anche in giro delle zucche vuote con fori che vi rappresentano occhi, naso e bocca di un teschio e con un lumicino dentro. Pongono questi arnesi anche sulle finestre[656].

Lo stesso autore descrive poi quanto accadeva ai suoi tempi in certe località:

Le solite contraddizioni! Si teme di morire e si scherza con la morte. Per esempio, a Per ano e a Castellammare Adriatico, nella vigilia a sera della commemorazione dei morti si va processionalmente al camposanto; e, mentre si va, non t'immaginare nulla di serio: immagina piuttosto gridi, picchiate alle porte di casa, frizzi: - *Ohe! S'è resuscitato zietu;jemo...* - [Ohe! È resuscitato tuo zio; andiamo...].

Di quelli che vanno innanzi a tutti, uno porta la candela e un altro il campanaccio: *nton! nton!* E questa funzione si ripete la mattina appresso.

In altri paesi i divoti vanno alla chiesa nella mezzanotte, portando in mano una lucerna o una candela. A Gioia dei Marsi si crede che chi giunge prima in chiesa, libera un'anima dal purgatorio. A Canzano Pretuzio, sulle porte delle case mettono lumi coperchiati con zucche vuote e coi soliti fori da somigliare occhi e nasi di teschi. A Montenero di Bisaccia si fanno camminare in chiesa grossi scarafaggi che portano sul dorso candelette accese[657].

A Serramonacesca (Pescara) è ancora viva la vecchia tradizione *dell'Anime de le Morte,* cioè una questua infantile in cui compare la zucca svuotata. La sera del 31

[655] In E. Giancristofaro, *Totemàjje* cit., p. 55.
[656] A.De Nino, *Usi abruzzesi* cit., I, pp. 97-98.
[657] *Ibid.,* pp. 140-41.

ottobre i bambini e i ragazzi del paese vanno a bussare di casa in casa per chiedere offerte per le anime dei morti. Il denaro così raccolto viene diviso in parti uguali tra i questuanti; in altri tempi le offerte consistevano in frutta secca e fresca, dolci e altri generi alimentari. Nell'occasione bimbi e adolescenti svuotano delle zucche e le intagliano in forma di teschio. «Questa non è altro - leggiamo nel sito Internet da cui abbiamo desunto tali informazioni - che una versione abruzzese della notte di Halloween»[658].

Citiamo ancora De Nino per introdurre l'argomento della celebrazione di *San Martino,* 11 novembre, in cui l'autore ci presenta di nuovo l'uso tradizionale delle zucche:

«Che è mai? Una minestra di zucche si comprende: ma una illuminazione con le zucche ! *»*

«Abbiate pazienza.»

Andiamo alla festa di San Martino in Ortucchio [L'Aquila]. La vigilia a notte, figuriamoci di stare in mezzo a un vero baccano, anzi a un vero baccanale. Bacco e qualche altra deità domina la festa. I giovinastri del paese si sono preparati per tempo. Ciascuno tiene in serbo una zucca vuota. [...] In Ortucchio, alla vuota zucca si fanno dei buchi a forma di occhi, bocca e naso. Dentro vi si adatta una candela. Nel cocuzzolo si legano due corni più o meno lunghi. L'operazione si compisce con infilare a un palo la cornuta zucca. Fatto notte, si accendono le candelette di questi strani lanternini [...] e si gira pel paese al grido di : *Viva San Martino! Viva le corna!*[659].

Ortucchio non era l'unica località dove la ricorrenza di San Martino, a conclusione dei dodici giorni che dalla vigilia di Ognissanti portano alla chiusura delle festività di novembre incentrate sul mitico ritorno dei defunti, si celebrava con *charivari* rivolti ai mariti traditi, zucche, corni, questue, divinazioni, insomma con un bagaglio tradizionale che presenta molte delle forme di un carnevale, di un capodanno, di una Halloween.

In alcuni di tali paesi, poi, la festa in queste forme non si è mai interrotta, ma continua tutt'oggi con pieno vigore.

Scrive Emiliano Giancristofaro nel 1995, con una interessante panoramica:

Chi protegge i mariti infelici? Se la domanda viene rivolta ad un abruzzese qualsiasi, si avrà una sola risposta: S. Martino! [...]

Una volta, nei paesi, frotte di ragazzi e di giovani correvano per le strade gratificando con brutti epiteti quanti venivano additati, a ragione o a torto, vittime di sventure coniugali, tra gli sberleffi e la derisione di quelli che, ritenendosi liberi da questi mali, organizzavano gli scherni.

Nel Pescarese e in alcuni paesi dell'Aquilano, come Balsorano, i ragazzi portano ancora in giro, su una specie di barella, una zucca svuotata, con i fori degli occhi, del naso e della bocca, con due corna colorate e una candela accesa dentro; si fermano dinanzi agli usci delle case e delle botteghe cantando: «S. Martino, S. Martino». Se ricevono dal padrone di casa una buona mancia, tutto va bene; se essa è modesta, si allontanano cantilenando: «ruscicòne, ruscicòne», cioè spilorcio *(Atri).* In mancanza di doni, gridano forte: «cornutòne, cornutòne! » Qualcosa di analogo avviene ancora a Castiglione Messer Raimondo. A Pettorano sul Gizio si portava in processione il fantoccio del santo, una intelaiatura rivestita di stracci e paglia, che formava il corpo, con alla estremità la grande testa di zucca che veniva distrutta al termine del giro per il paese: il fantoccio veniva dato alle fiamme. Oggi l'usanza è ridotta solo a gioco infantile.

C'è un paese del Pescarese, alle falde della Maiella, dove la celebrazione della festa di S. Martino è rimasta particolarmente viva, con la istituzione di un vero e proprio comitato organizzatore del corteo processionale: è S. Valentino, nei pressi di Scafa, che per la circostanza richiama «delegazioni» anche da altri centri abruzzesi. [...] Un corteo festoso gira per il paese tra gli schiamazzi e gli scherni della gente,

[658] In http://www.guidabruzzo.it/morti.html

[659] A. De Nino, *Usi abruzzesi* cit., I, pp. 119-20.

esibendo un fallo di legno scolpito da un anonimo falegname locale, lanciando licenziosi riferimenti alla infedeltà coniugale. [...]

A Scanno c'è invece la celebrazione delle «glorie di S. Martino», grossi falò preparati e incendiati dai ragazzi nei quartieri del paese, intorno ai quali si canta, si balla, si mangiano dolci fritti *(turciniellì)* e si beve vino, gareggiando a chi riesce a prolungare di più il fuoco della propria «gloria», soprattutto di quella che brucia dinanzi alla grotta in cui avrebbe dimorato il santo, in contrada Decontra. I fuochi di Scanno in onore del santo vescovo di Tours hanno una tradizione antica che oggi coinvolge particolarmente i giovani che ancora la sentono in tutti i suoi valori gioiosi e comunitari, anche se si sono persi quei momenti in cui fra «i frastuoni di campanacci e di bidoni percossi... l'allegra brigata percorreva le strade del paese e si adunava poi sotto la finestra dell'ultima sposa dell'anno la quale, per far tacere la strampalata serenata, offriva, con divertito piacere, *turciniellì* e fiaschi di vino». E poi ancora, come racconta il poeta scannese Marco Notarmuzi[660], quando il completamento della «gloria» di S. Martino avveniva con la «pizza con i quattrini», la pizza di farina gialla, noci, fichi secchi, miele e zucchero, in cui veniva nascosta qualche monetina per i ragazzi più bravi a scoprirla[661].

In questo brano sono già elencate molte delle forme celebrative della festa di San Martino in Abruzzo e Molise. Ora le vedremo più nel dettaglio.

Partiamo dai *rituali aleatorio-divinatori* (spesso messi in atto in una forma ludica che, col tempo, fa perdere l'intento divinatorio vero e proprio, prevedendone un altro assimilabile a un dono-offerta), tipici dei «capodanni» e delle ricorrenze manistiche.

Scriveva Gennaro Finamore nel 1890:

Nell'ora gaia che segue il desinare, i popolani in qualche luogo fanno degli scherzi, che accrescono in famiglia l'allegria di quella sera. In Aquila, usa quello dei *mucchjitti* (a cruscherello). In un largo vassoio di legno, chiamato *capistiéru,* il capo della casa fa con della crusca, in luogo dove non è veduto, tanti mucchietti quanti sono i presenti, mettendo sotto ciascuno o carboni o soldi. Poi, per turno, ciascuno disfà il proprio mucchietto; e, secondo quel che trova, ha applausi o beffe [in origine, forse, dall'esito della prova si traevano auspici positivi o negativi, come suggeriscono le comparazioni etnografiche]. - Altrove, in tanti rocchi di *pizza* di gran turco, mettono fagiuoli o soldi *(Roccaraso, Pescina, Celano)*[662].

A Pescasseroli

gruppi di amici preparano la *pizza rossa,* fatta con farina di granturco. Nell'impasto viene inserita una moneta. La sera dello stesso giorno *lapazza rossa* viene consumata e la persona che mangiando rinviene la moneta paga il vino per l'intero gruppo[663].

Commenta queste tradizioni Vittorio Monaco:

Nella festa di San Martino la bevuta e il banchetto introducevano un elemento orgiastico tipico dei riti agrari di fine-inizio d'anno. Il coinvolgimento dei bambini come «figure vicarie» dei morti, marginale nei banchetti, si realizzava nella consuetudine dell'offerta dei doni alimentari e nel rito della «pizza con i soldi», che era in uso in quasi tutti i paesi peligni [...]. In alcuni si è conservata più a lungo la tradizione dei doni (Campo di Giove, Bugnara), in altri quella della pizza (Villalago, Pettorano) e in altri ancora sia quella della pizza sia quella dei doni (Scanno)[664].

I bambini, aggiunge Monaco, nella ricorrenza di San Martino erano protagonisti di

---

660 Si fa qui riferimento a M. Notarmuzi, *Eustachio e Tecanera ovvero le tradizioni popolari di Scanno,* Deltagrafica, [Scanno] 1993.
661 E. Giancristofaro, *Tradizioni popolari d'Abruzzo,* Newton Compton, Roma 1995, pp. 156-62.
662 G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi* cit., p. 186.
663 A.T. Neri, *Feste tradizionali a Pescasseroli* cit., p. 86.
664 V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 50.

altre usanze rituali, che molto spesso contemplavano l'uso delle *zucche* e in cui si mescolavano lo *charivari* riservato ai «cornuti», le questue irridenti, gli scherzi e le espressioni «carnevalesche» della festa.

Il Finamore nel 1890 annotava:

> Ne' nostri comuni, forse senza eccezione, nelle prime ore della notte che precede la festa, un'accozzaglia di monelli e di beceri chiama a raccolta le persone più notoriamente devote al santo; e con qualche tamburo vecchio, campanacce, padelle, cannelli di canna da urlarvi dentro, e altri strumenti di simil fatta, portando lumi dentro delle zucche vuote, vanno in giro e strepitano più che mai innanzi alle case di coloro che alla finta processione sono in obbligo di andare per far onore al patrono[665].

A Pescasseroli, fin verso la metà del secolo scorso,

> in paese si creava un clima di tensione poiché i bambini, guidati da qualche adulto, con delle grosse campane in segno di scherno si aggiravano vicino alle abitazioni di coloro che in paese erano considerati vittime di adulterio[666].

A Tocco Casauria c'è la tradizione di una sfilata in cui compaiono un personaggio impersonante il santo, con cappa e mitra vescovile, su una cavalcatura bardata; un demonietto tentatore; una fanciulla tentata da questi; una lanterna costituita da una zucca intagliata fornita di due peperoncini a mo' di corna; un gruppo di giovani con fiaccole e strumenti che schiamazzano sotto le finestre dei mariti ritenuti «cornuti», chiamandoli con il suono di un campanello[667].

A Raiano, scrive Damiano Venanzio Fucinese nel 2003,

> un tempo, fino a una cinquantina d'anni fa, la notte di San Martino i ragazzi preparavano le *checòcce,* le zucche. Vuotavano delle grandi zucche e vi praticavano dei fori che riproducevano il naso, gli occhi e la bocca; un grosso buco alla base consentiva di introdurvi una candela accesa. Le *checòcce* così predisposte venivano poi collocate negli angoli più bui dei vicoli o anche negli androni delle case. Nascosti dietro gli angoli, i ragazzi spiavano le reazioni dei passanti che, all'improvviso, venivano a trovarsi dinanzi alle zucche illuminate che, al buio, acquistavano l'aspetto di spettri o di teschi[668].

Ad Anversa degli Abruzzi, la sera del 10 novembre, vigilia della festa del Santo, «i ragazzi prendevano bidoni vuoti e fuori uso e li legavano tra loro in un lungo serpentone fragoroso, trascinandoli per le strade del paese»[669].

A Sulmona, informa Monaco avvalendosi della testimonianza della signora Bambina Ponticelli (2004), l'usanza delle zucche era messa in atto dai giorni successivi a quello dei Morti fino a San Martino; la cera necessaria per fare i lumini da accendervi dentro veniva raccolta nel cimitero. I ragazzi chiamavano la zucca intagliata e illuminata dall'interno *la morta cazzute,* espressione di cui vedremo la spiegazione in seguito[670]. Sempre a Sulmona i ragazzi facevano una serenata ai «signori» del quartiere, i quali offrivano dolci e vino; i suonatori ricambiavano con

---

[665] G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi* cit., pp. 184-85.
[666] A.T. Neri, *Feste tradizionali a Pescasseroli* cit., p. 86.
[667] D. Lupinetti, *San Martino Turonense nelle tradizioni popolari abruzzesi. Testi e problematiche,* 2ª parte, in «Rivista abruzzese», XXXIV (1981), n. 1, pp. 85-97: 86-87.
[668] D.V. Fucinese, Un anno, una vita. Storia orale del popolo raianese, Synapsi, Sulmona 2003,1, p. 203.
[669] V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 56.
[670] V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 51.

torroni «fasulli», in quanto consistenti in zucca confezionata con carta regalo.

Ma la mandolinata malandrina era solo un episodio. Il culmine della festa era la partecipazione animatissima alla processione del rione, con canti, danze e libagioni fino a notte tarda. Nella notte della vigilia, oltre al gioco innocente della zucca macabra, c'era anche quello meno innocente di appendere delle corna sulla porta di casa di mariti traditi o sospettati di lucrare sulle prestazioni adulterine della moglie. [...]

Quest'ultima usanza, diffusa anche altrove, non era ignota a Pratola. Qui, poi, la sera di San Martino, si svolgeva un ballo in piazza attorno a *i fantasme,* il fantasma, una specie di spaventapasseri con la zucca illuminata al posto della testa, su cui invece delle corna potevano essere inseriti due peperoncini (pianta afrodisiaca), rossi come le corna del diavolo. Ma prima della festa serale c'era stato il giro della zucca illuminata, portata davanti alle case in cui si presumevano infedeltà coniugali.

Anche a Bugnara venivano di solito messe sulla zucca due corna di ariete, montone o bue, per il giro di questua dei ragazzi. Zucca e corna erano associate nell'uso di Scanno e di Pettorano. La larga presenza di queste immagini simboliche conferiva alla festa di San Martino un tratto caratteristico che l'avvicina, più di Ognissanti e della Commemorazione dei defunti, alla scenografia di *Halloween*[671].

Tra le varie feste a cui abbiamo accennato, tutte aventi elementi in comune, alcune spiccano per originalità o per completezza delle forme celebrative. Va segnalata in particolare quella di Scanno, ancora in uso oggi, già descritta da Giancristofaro, con le grandi cataste di materiali da ardere, innalzate fino a venti metri in forma di torri quadrate e incendiate creando così enormi falò nelle contrade di Plaia, Cardella e Decontra, intorno ai quali si mangia, si beve, si canta, si balla; e caratterizzata dal baccano che, a tarda notte, con strumenti improvvisati, chiassose e allegre brigate di giovani fanno sotto la finestra dell'ultima sposa dell'anno, la quale per far tacere la «serenata», offre da bere a tutti[672]. Nella festa di Pettorano sul Gizio troviamo compresi tutti gli elementi celebrativi: banchetti, «doni nella pizza», *charivari,* zucche, processioni organizzate dai quartieri che prevedono contenuti antagonistici (i cortei sono scortati da giovani armati di *varròcche,* cioè bastoni, e pronti a intervenire in caso di scontro con cortei di altri quartieri), falò finale in cui viene bruciato un simulacro avente una zucca per testa, che viene *scucucciata* (cioè fatta a pezzi) prima del rogo[673].

Per finire, una nota relativa all'abbondante uso delle zucche (spesso adornate di corna) nelle tradizioni novembrine abruzzesi. Vittorio Monaco esamina le valenze simbolico-rituali della cucurbitacea, le quali richiamano sia un ventre gravido che un fallo, quindi la fecondità. Alla fine commenta acutamente che

portare in processione una zucca cornuta voleva dire augurare abbondanza a tutta la comunità e fertilità alle donne, figure della terra madre, e allo stesso tempo celebrare grottescamente la *cucurbitatio* o adulterio come modalità di rinnovamento. Rimaneva, tuttavia, il senso della morte: la zucca illuminata simulava un *teschio,* per cui in essa vita e morte erano intimamente connesse in modo da formare (secondo un'espressione popolare che a noi può sembrare oscena, ma che nella sua struttura ossimorica è efficacissima) una *morta cazzute* (Sulmona) o *morte cazzusa* (Pettorano). Siamo di fronte a un simbolo complesso in cui il mondo è mostrato come una *morte gravida,* che dà la vita. L'immagine esprime la solidarietà profonda che, per la cultura popolare, esisteva tra la vita e la morte[674].

---

[671] *Ibid.,p.* 53.
[672] *Ibid.,* p. 64-65. Vedi anche M. Limiti, *Guida insolita ai misteri* cit., p. 135.
[673] Sulla festa di Pettorano vedi anche *Capodanni d'Abruzzo. Tradizioni popolari di Pettorano sul Gizio,* Associazione Culturale Pietro De Stephanis, Pettorano sul Gizio 1996, *passim.*
[674] V. Monaco, *Capetièmpe* cit., p. 64.

E non è dunque un caso che queste tradizioni, di stampo manistico-agrario, riguardassero il giorno di San Martino, antico «capodanno» rurale, nonché chiusura del *dōdekaēmeron* dedicato alla celebrazione dei morti, i quali, celebrati e rifocillati, devono tornare al loro compito di custodi dei semi, dei raccolti, della fecondità e dell'abbondanza: insomma, della vita.

xiv. Campania

In certe zone della Campania quella sorta di «capodanno», perlomeno agrario, che in altre parti d'Italia si incentrava sul giorno di San Martino presentando la scadenza delle affittanze rurali, era anticipato a Ognissanti. I contadini, osserva Gaetano Amalfi nel 1890,

> escono dai fondi il 1° novembre [...]. Anche lo sgombero delle case è a Tutt'i Santi [...]. Ciò naturalmente quando il fitto è ad anno. Curioso è vedere il trasporto della roba, e l'affaccendarsi della gente. Non mancano dei facchini assai fidi[675].

Scarseggiano in regione informazioni relative a *rituali di accoglienza* riservati al «ritorno» dei morti. Presente però la credenza in una loro circolazione nella notte della ricorrenza che li riguarda. Ad esempio a Villamarina (Avellino), secondo una testimonianza del 1932,

> molti credono che i morti, la notte del 2 novembre, si rechino nella chiesa parrocchiale, per ascoltare la messa, la quale viene celebrata da un sacerdote, anch'egli defunto. Altri collocano una catinella, piena d'acqua, sulla finestra e, se c'è la luna, aspettano la mezzanotte, per vedere sfilare [riflessa] nella catinella la processione dei morti, tutti vestiti di bianco, preceduti da un sacerdote[676].

Del resto la credenza in una simile manifestazione delle anime dei trapassati, inquieta e inquietante, fa largamente parte del folklore campano. Gaetano Amalfi scrive:

> vi hanno anime dannate, purganti, scordate, pezzentelle, e che so io. Alcune stanno sopra, altre sotto terra: alcune in alto, altre a mezz'aria [...]. Quei preti che in vita mancarono di recitar le messe, devono restare sulla terra finché non abbiano rimediato al malfatto. Escon di notte nelle chiese dirute di campagna col pallor della morte nelle guance allampanate. Celebrano messe silenziose senza suoni di campanelli, od al di più con lieve strepito di tabelle. Le ascoltano quanti in vita neppure pensarono ad udirle[677].

Numerose sono le testimonianze riguardanti *questue, offerte e doni rituali* relative al periodo 31 ottobre-2 novembre. Troviamo in un articolo anonimo del 1889:

> La vigilia de' morti in Napoli dura quarantott'ore. Il giorno 31 ottobre è tutto a beneficio *d' 'o pazzariello,* di altri pubblici banditori e degli appaltatori di suffragi per le anime purganti. La lugubre circolazione delle strenne dura tre giorni e spesso accade sentirsi augurare a proposito di morti: *dente 'e chiste juorne*[678].

L'estensore ricorda inoltre i questuanti che nell'occasione, «muniti di una borsa per le elemosine, girano per le case, e gridano per le vie: *Refriscate ll'aneme d'ooooo Purgatorio!* Ovvero più semplicemente: *Purgatorie! »* E ancora informa che, nel vernacolo napoletano dell'epoca, l'espressione *i muorte* assume, in quei giorni, anche il significato di «donativo grazioso»:

---

[675] G. Amalfi, *Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina,* Pedone Lauriel, Palermo 1890, p. 86.
[676] A. D'Amato, *Nuovo contributo al folklore irpino,* in «Il Folklore italiano», VII (1932), pp. 229-68: 254.
[677] G. Amalfi, *Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina* cit., pp. 117-18.
[678] *Morti e muorte. Usi popolari napoletani,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», IX (1890), pp. 119-20: 119 (la nota 1 di p. 120 informa che il brano è tratto «Dal *Frate Rocco,* Napoli, 1° novembre 1889»).

Se rientrate in casa l'onesto portinaio vi dirà certamente: *Sìgnò, dateme 'e muorte!* Morti, vi chiederà il lustrascarpe, morti la lavandaia, morti il cameriere del restaurant, morti il venditore di scatolette senza malizia, morti tutte quelle appendici umane necessarie a mettere in evidenza i concetti del nostro cervello: dalla casa al caffè, dall'ufficio alla stamperia, un grido persistente, acuto, selvaggio v'intronerà l'orecchio: *I muorte! I muorte!*[679].

Del resto, ancora nel 1951, il Lancellotti può riportare che a Napoli, nel giorno dei Morti,

i monelli assalgono i passanti di ogni via per avere qualche soldo che mettono in certe scatoline di cartone rettangolari, rustici salvadanai adorni dei simboli della morte. E non solo i monelli ma il portiere della casa, i fattorini della posta e ogni dipendente ha, per consuetudine, diritto alla mancia... Vi è poi, a Napoli, un dolce caratteristico, all'uovo battuto, che ha la forma d'un osso umano e si vende proprio di questi giorni[680].

Roberto De Simone e Annabella Rossi, trattando anch'essi del 2 novembre nelle tradizioni partenopee, registrano che

in questo giorno i morti possono apparire ai vivi, consigliarli, aiutarli, in cambio di preghiere e di offerte che accorciano la loro permanenza in purgatorio[681].

E del 1937 la testimonianza secondo cui a Morcone (Benevento) «nel giorno di tutti i Santi si dispensano ai poveri legumi, granturco cotto, fichi secchi, noci. I questuanti gridano: "Cicciotti per l'anima dei morti!"»[682].

Sempre relativamente al circuito questue-offerte-doni, da ricordare che, nel Napoletano, i fidanzati si scambiavano regali nel giorno di San Martino[683].

La stessa data dell' 11 novembre prevedeva, oltre ai suddetti doni, festeggiamenti, banchetti, libagioni, dolci particolari. Gaetano Amalfi annota alla fine dell'Ottocento:

si suol dire: « Santo Martino ha messo bannera», perché tutte le botteghe sono a festa, anche con piccole bandiere [...]. Ed hanno in mostra de' dolci e delle vivande, che, veramente, fanno venir l'acquolina in bocca: zuccari, barattoli, conserve, cedronate, torrone, torte, copete, pignolate, confetti, fosticelli, percocate, nocatoli, pizzette, mostacciuoli, ovetarache, graffioli e simili[684].

Non solo dolci, comunque: «Si costumava mangiare il filetto di porco, la porcella lattante, il lacerto di vitella arrostito **con** singolare industria, il migliaccio napoletano, eccetera»[685].

Le tradizioni dell'11 novembre, anche in Campania, prevedevano di celebrare in qualche modo i «cornuti». Ancora da Gaetano Amalfi:

Si susurra, in questo giorno, esservi un'immaginaria processione di tutt'i devoti, uomini ammogliati, dove i più meritori hanno il posto d'onore, ed il più famoso fa da priore, e precede gli altri col gonfalone. Quando ve ne sono di pari merito, si tien conto dell'anzianità, o si estrae a sorte il fortunato. Mancando qualcuno ad un appuntamento in detto di, si giustifica subito: «Già, tu andasti alla processione! » E se corre: «Sicuro, vai di fretta; la processione ti aspetta!» E simili!

---

679 5 *Ibid.,* pp. 119-20.
680 A. Lancellotti, *Feste tradizionali,* II cit., p. 223.
681 R. De Simone e A. Rossi, *Carnevale si chiamava Vincenzo* cit., p. 52.
682 A. D'Amato, *Filippo Gretti e le tradizioni popolari meridionali,* in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XII (1937), pp. 63-74: 71.
683 G. Amalfi, *La festa di S. Martino nel Napoletano* cit., pp. 229-49: 229.
684 ID., *Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina* cit., p. 35.
685 G. Amalfi, *La festa di S. Martino nel Napoletano* cit., p. 230.

Talvolta si appiccicano de' cartelli, o si fanno degli inviti ai più reputati, nella vigilia, o al mattino di buon'ora, di non mancare al congresso. Si ricorre, perfino, a degli inviti a stampa ed in carta colorata e profumata, secondo il grado dell'individuo. Si distribuiscono e si vendono pure de' foglietti stampati, allusivi all'occasione, e che so io!

Questa magna processione corre il paese, o la città, e si arresta sotto gli archi, non potendo oltrepassarli, a causa delle fronti ramose.

Non mancano anche degli scherzi poco piacevoli. Si suol dire: «Corne 'e sore, corne r' oro; corne 'e marito, corne sapurite; corne 'e frate, corne 'ngrate; corne 'e mugliere, corne vere!» Ovvero: «Corne 'e sore e come 'e frate, Simme tutte 'ncorneciate»[686].

Ancora oggi una grande «festa dei cornuti» si tiene nel giorno di San Martino a Ruviano (Caserta).

[686] *Ibid.,* p. 234.

xv. Puglia

In Puglia, come in tutta l'Italia, si pensava che nella notte tra l'1 e il 2 novembre i morti tornassero nella dimensione terrena, aggirandosi per i paesi e facendo visita alle loro vecchie case.

Scriveva Giuseppe Gigli nel 1893, relativamente alla terra d'Otranto:

> Tutti generalmente credono che le anime possano tornare sulla terra. A queste anime la fantasia popolare dà un vestito bianco e una lucerna in mano. Nella notte del 2 novembre, per comune convincimento, le anime dei morti del paese si riuniscono, e vengono quaggiù insieme, in lunga fila, a girare sino all'alba, recitando preghiere per le strade e per le campagne. V'è chi giura di aver visto la sacra schiera, che, a guisa di candido serpente, si muove senza emettere alcun chiasso o rumore[687].

Del 1915 è la testimonianza di Saverio La Sorsa relativa a tutta la regione:

> La notte del 1° novembre il popolino crede che escano i morti dalle tombe, e vadano in processione per le vie della città, chi vestito da carabiniere per salvaguardare dai pericoli i parenti, chi da penitente per far preghiera nelle chiese, dove in vita per solito solevano recarsi[688].

Nella zona di Manfredonia si pensava che in quella notte le anime dei defunti, vestite di bianco e con una lanterna in mano, si riunissero e girassero in processione fino all'alba, cantando litanie e pregando. «Durante la processione di tanto intanto alcune anime si stacca[va]no dal corteo ed entra[va]no nelle case»[689]. Per accoglierle, si preparavano cibo e ristoro:

> Ogni famiglia, prima di coricarsi, ha apparecchiato la tavola con una tovaglia bianca, del pane, un coltello per tagliare il pane, una palma benedetta posta su un bicchiere contenente acqua santa e una lucerna, realizzata con acqua in cui galleggiava olio d'oliva in cui veniva posto uno stoppino, per rischiarare la stanza[690].

Simili riti di accoglienza erano comuni a tutta la regione. Scriveva nel 1893 Andrea Gabrieli:

> La notte del 2 novembre, sacra ai morti, s'imbandisce una cena più o meno lauta, secondo il potere della famiglia. Non è lecito toccar nulla delle vivande e delle bevande imbandite, perché destinate unicamente ai morti che, liberi quella notte di uscir dai sepolcri, girano per le case dei parenti.
>
> Questa la credenza comune. Ma ve n'è pure un'altra. In quella notte, le anime del Purgatorio, in ricompensa delle preci e dei suffragi fatti per loro dai parenti e dagli amici, vengono a benedire la mensa dei cui cibi chi toccherà avrà buona fortuna[691].

Dunque, cibi per i morti e per i vivi, in rituale «comunione».

A Serracapriola (Foggia), nella notte tra 1 e 2 novembre, i fedeli riuniti in chiesa, dopo aver assistito alle funzioni di suffragio per i defunti, mangiavano «le anime dei

---

[687] G. Gigli, *Superstizioni, pregiudizi e tradizioni in Terra d'Otranto,* Tip. di G. Barbera, Firenze 1893, p, 37. Vedi anche, per Manfredonia, V.G. Valente, *Folclore manfredoniano,* Manzella, Roma 1987, II, p. 42.

[688] S. La Sorsa, *Superstizioni, pregiudizi e credenze popolari pugliesi,* in «Lares», [1ª serie], IV (1915), pp. 49-67: 65.

[689] In http://www.manfredonia.net/index

[690] *Ibid.*

[691] A. Gabrieli, *Usanze e tradizioni pugliesi,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 228-30: 228.

morti», cioè noci, nocciole, frutta secca, mandarini[692].

Ma il più tradizionale dei cibi preparati per l'occasione era la cosiddetta *coiva,* che il sacerdote Riccardo D'Urso descrisse, insieme ai rituali di accoglienza domestica per i defunti, in una sua opera pubblicata nel 1842:

Consiste in un grande bacino di grano bollito, condito di mandorle peste, di uve secche, con granati, sisamo, basilico, e con altre piante odorifere all'intorno. Questo rito presentemente [1841] si costuma nel giorno della Commemorazione di tutti i Morti. Nelle famiglie (ignorandosene forse l'origine) si suole cuocere il grano e gustarlo condito di vincotto, o di mele [miele?], o di zucchero, con mandorle peste, e con acini di granato. Oltre di questa usanza, ci si racconta che i nostri maggiori sono stati soliti anche di lasciare imbandite laute cene notturne per complimentare i Dei Penati, ed i Lemuri, o sia le anime de' morti. Da qui mi persuado essere avvenuta la costumanza, che per tutto l'ottavario de' morti si visitassero a vicenda le famiglie degli amici e parenti con complimenti di rito: e se ne proclama la stretta osservanza specialmente dal ceto rustico in ogni anno[693].

Questa usanza alimentare, in forma più semplice, è testimoniata nel 1938 per la zona garganica:

Il popolo montanaro - scriveva Giovanni Tancredi - nel giorno di Ognissanti, 1 novembre, per devozione alle anime dei morti cuoce grano e granturco, il quale è condito con vino cotto[694].

La tradizione trova riscontro anche a Bisceglie:

La buona creanza impone di lasciare la tavola apparecchiata quella sera affinché le anime possano nutrirsi nel loro pellegrinare. Il cibo appropriato da lasciare sulla tovaglia è costituito dagli avanzi della propria cena e soprattutto da un dolce particolare: «la coiva». Ogni chicco di grano mangiato contribuisce a salvare un'anima del purgatorio. I defunti ricambiano queste cortesie riempiendo le apposite calze, che ogni bambino avrà avuto cura di sistemare vicino al camino, di dolci vari (un tempo le si riempiva di frutta secca, frutta fresca e qualche cioccolatino) o di carbone nel caso i bimbi in questione siano stati cattivi durante l'anno[695].

Dunque, invece che per Natale o per l'Epifania, i *doni ai bambini* pugliesi, lasciati da soprannaturali visitatori nelle apposite calze, arrivavano nella festività dedicata ai defunti, ed era inteso che fossero proprio questi ultimi a portarli ai più piccoli.

Scriveva a tal proposito nel 1913 Riccardo Zagaria, riferendosi alla zona di Andria, che i bimbi si svegliavano la mattina del 2 novembre e subito tastavano al buio «a capo del trastedda (il cavalletto di ferro del letto) » per cercarvi la calza piena di doni (frutta secca, dolci, a volte denaro) lasciati, nella notte, dai defunti[696].

E, nel 1938, Michele Bellucci La Salandra:

Se la Befana in molte regioni d'Italia viene celebrata il 6 gennaio [...], a Manfredonia invece la celebrano alla vigilia di Tutti i Santi (1 novembre), collocando dietro le porte delle abitazioni calze da uomo o da donna, che la massaia pensa, quando i bimbi si sono addormentati, a riempire di frutta secche e qualche volta di dolci e confetti misti a denaro. Sono le cosiddette *cavezette di murte* [...] da far credere ai bambini che la notte vengano i morti a riempirle[697].

---

[692] M. Caroselli, *Usi e costumi d'Italia* cit., pp. 217-18.

[693] R. D'Urso, *Storia della città di Andria dalla sua origine sino al corrente anno 1841,* Tip. Varana, Napoli 1842, pp. 10-11, citato in R. Zagaria, *Folklore andriese con monumenti del dialetto di Andria,* Rivista Apulia, Martina Franca 1913, pp. 50-51.

[694] G. Tancredi, *Folclore garganico,* Armillotta & Marino Tipografi, Manfredonia 1938, p. 63.

[695] In http://www.bisceglieweb.it/Storiab/Leggende&Tradizioni.asp

[696] R. Zagaria, *Folklore andriese* cit., p. 52.

[697] M. Bellucci La Salandra, *Usi e costumi di Manfredonia,* in «Lares», IX (1938), pp. 13 7 - 4 2: 141. Vedi anche ID .,

Nello stesso anno testimoniava il Tancredi, trattando del folklore garganico:

Nella notte del due novembre i bambini fino a sette otto anni sogliono appendere la calza alla cappa del camino o dietro la porta dell'uscio, le imposte dei balconi e delle finestre, perché credono che i morti vaghino verso la mezzanotte, e si fermino in ogni casa, scendendo giù per i camini, per riempire le loro calze. La credenza è confermata dagli avvenimenti.

Di fatto nella notte la calza si empie di ogni bene di Dio: di fichi secchi, di castagne, di noci, di ceci arrostiti, di mele, di melacotogne, di dolci, di giocattoli a seconda la condizione della famiglia e non v'è bambino che rimanga senza un qualsiasi regalo, di cui il babbo o la mamma ha avuto cura di provvedersi a tempo.

Per tutti i nostri bambini ricchi e poveri prima del Fascismo non pensava la Befana, la prodiga vecchierella dispensatrice di regali ai bimbi di altre regioni, nella notte del sei gennaio, ma erano *le anime dei morti* che nella notte ad essi destinata scendevano per i fumaiuoli e risalivano per la stessa via nera ed angusta [...].

I morti è vero incutono ai cari bambini un rinzino di paura, specie prima di addormentarsi, pur tuttavia la tetraggine del nome non impedisce ad essi di addentare una mela, di sgranocchiare una cialda, di rompere una noce, anzi senza quel senso di mistero i doni non avrebbero sufficiente valore[698].

Paura, mistero. Quella notte ne era piena, nell'immaginario collettivo. Così anche in Puglia, accanto alle espressioni della devozione manistica, vi troviamo intenti difensivi e precauzionali.

I pescatori ad esempio, come in altre zone d'Italia, non uscivano in mare nell'occasione: «La notte dei morti - informava Saverio La Sorsa - non si pesca per timore di trarre dalle reti qualche teschio delle persone che ebbero la disgrazia di naufragare»[699].

Le stesse immaginate processioni dei defunti non mancavano di intimorire. Testimoniava nel 1893 Giuseppe Gigli:

Ricordo un aneddoto narratomi da persone degnissime di fede. Nel 1848, in Manduria, il popolo era in dubbio se abbracciare le idee liberali oppure mantenersi fedele al Borbone. Il partito del re di Napoli allora, per atterrire la popolazione, più volte, di notte, immaginò una bianca processione di morti che tra lo spavento generale giravano per le vie del paese consigliando la quiete[700].

Secondo un altro autore, tale evento non fu solo «immaginato» e raccontato, ma previde una vera e propria messa in scena:

Nella notte del 2 novembre i morti fluttuano nell'aria. Vengono, vanno in bianca fila, recitando preghiere. Una notte di circa un secolo fa a Manduria la fazione borbonica terrorizzò la popolazione liberaleggiante inscenando una processione di morti che gridavano: «State quieti, siate fedeli a Ferdinando! »[701].

Giovanni Tancredi ricorda poi che, fin verso la fine dell'Ottocento, nella chiesa che frequentava la sua famiglia

erigevano uno scheletro umano dinanzi al quale la gente rimaneva atterrita, avvilita. [...] Lo scheletro

---

Massime e costumi di Manfredonia, in « Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XII (1937), pp. 57-62: 61.

[698] G. Tancredi, *Folclore garganico* cit., p. 63.

[699] S. La Sorsa, *Folklore marinaro di Puglia* [*2°* parte], in «Lares», I (1930), n. 2-3, pp. 20-46: 41.

[700] G. Gigli, *Superstizioni, pregiudizi e tradizioni in Terra d'Otranto* cit., p. 37, nota 1.

[701] V. Fiore, *Taranto : tradizioni e costumi. Il morso della tarantola,* in *Tuttitalia. Puglia Basilicata,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1965, pp. 214-17: 215.

umano era situato a destra dell'entrata ed era lo spauracchio di noi fanciulli[702].

Ma torniamo alla tradizione secondo cui sono i morti, nella loro ricorrenza, a portare doni ai bambini. Trattando del folklore di Manfredonia, Vincenzo Gennaro Valente confermava nel 1987 l'usanza, da parte dei bambini, di appendere una calza fatta a mano *(a cavzett)* alla testata del letto, o dietro la porta, affinché nella notte i morti la riempissero di doni, consistenti in castagne, frutta secca e fresca, giocattoli, dolci.

Talvolta nella calza vi era qualche pezzo di carbone; erano stati i morti che li avevano voluti punire per la loro cattiveria! Era un modo come un altro per far star buoni i bambini. «Se non stai buono, i morti ti portano il carbone! » dicevano i genitori. Ora le calze, già belle e pronte, si comprano nelle pasticcerie. Non sono più le modeste calze fatte a mano dalle mamme; ma sono belle, vistose e colorate. Esse contengono cioccolatini e bei giocattoli. L'usanza permane, anche se in forma ridotta, contrariamente all'usanza di altre città italiane, dove le calze le riempie la Befana o Babbo Natale[703].

Le calze, come detto, si esponevano la sera dell' 1 novembre, affinché fungessero al loro scopo nella notte; qualche bambino però tentava un bis: spesso i piccini, racconta Tancredi nel 1938,

mettono la calza anche la sera del due novembre, però quando il giorno seguente vanno a frugare vi trovano cortecce di frutta, miste a carboni, perché i morti non amano i bambini molto golosi[704].

Veniamo ora alle *questue* in forma attiva e alle *offerte.*

Troviamo una prima, inconsueta testimonianza in un Sinodo di Monopoli del 1580, che condanna come superstiziosa la pratica di prestare o regalare buoi ai poveri la sera di Ognissanti, in suffragio delle anime[705].

Una questua con canto, simile nel suo svolgimento alle «Pasquelle» che si tenevano (e ancora si tengono) per l'Epifania in Romagna, Marche, Toscana e Abruzzo, avveniva in diverse zone della Puglia, fra cui quella di Andria; ce ne dà una dettagliata descrizione Riccardo Zagaria nel 1913:

Prima e dopo quella malinconica festività [il giorno dei Morti], per la durata di un mese e più, sino a pochissimi anni addietro i contadini andriesi solevano andare di sera sino a tarda ora, in compagnia, con una chitarra a *cantare l'anima dei morti* ad amici e parenti. Giunti alle costoro abitazioni, si fermavano dietro gli usci chiusi e cantavano, con intervalli di alcuni minuti, tre quattro e anche più stanze, o anche canzonette, al termine delle quali, annunziato a chi vi stava dentro col *commiato* di esse, si apriva l'uscio e si donavano fichi secchi, uva passa, pesche cotogne, mandorle, melagrani e perfino legumi, non escluso un bicchiere di vino girato a tutti della comitiva, uno dei quali portava le bisacce per raccogliervi tutte le *anime dei morti* guadagnate. Insieme, si coglieva l'occasione di cantare una serenatina alle innamorate o di stuzzicare qualche amico, che si guardavano bene dall'aprire anche dopo ripetuti picchi alla porta[706].

Di tale usanza scrive anche La Sorsa nel 1925:

---

[702] G. Tancredi, *Folclore garganico* cit., p. 64.
[703] V.G. Valente, *Folclore manfredoniano* cit., II, pp. 42-43. Sull'usanza in questione vedi anche M. Caroselli, *Usi e costumi d'Italia* cit., p. 218.
[704] G. Tancredi, *Folclore garganico* cit., p. 64.
[705] C. Corrain e P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici* cit., p. 180.
[706] R. Zagaria, *Folklore andriese* cit., p. 51.

La notte [tra l'1 e il 2 novembre] in certi paesi gruppi di contadini o di artigiani con chitarre e organini vanno alle case dei padroni, presso cui lavorano, o dei parenti ed amici, e suonano e cantano per avere la mancia di rito.

Ogni tanto dicono:

Chemmare (Tizie) te vénghe a canta,
L'àneme de le muerte mò m'à da dà,
Ah ueillà ah ueillì,
Mìttete la cammise, e vien' ad aprì.

La persona a cui è portata questa specie di serenata, s'alza, fa entrare in casa la brigata, ed offre vino, castagne, taralli ed altro[707].

Lo stesso autore informa poi di altri aspetti del circuito questue-offerte-doni messo in opera in quei giorni:

La settimana dei morti in quasi tutti i paesi, o qualche confratello vestito col camice nero, o i sagrestani delle diverse chiese vanno in giro per le città chiedendo l'obolo dei fedeli, che viene depositato in speciali cassette; dal denaro raccolto si pagano le spese per la celebrazione di messe in suffragio dei defunti, o per l'abbellimento delle cappelle pubbliche al Cimitero.

Il 2 novembre in taluni luoghi la gente che non può dare soldi offre mandorle, fichi secchi, uova, per le anime dei buoni morti, e si distribuiscono ai poveri del paese.

A Deliceto e in altri paesi di Capitanata molte famiglie cuociono in grosse caldaie notevoli quantità di ceci o di grano, che condiscono col succo degli acini di melagrane, e ne offrono piatti ai poveri, in suffragio delle anime dei defunti.

In tale giorno i garzoni dei calzolai, dei fornai, dei falegnami ecc. vanno anch'essi a chiedere dai clienti la mancia in nome dei morti ed hanno fichi secchi, mandorle, carrube, noci ecc.; lo stesso fanno i contadini, i servi e tutti i dipendenti dalle famiglie signorili; le fidanzate hanno dagli sposi un regaluccio o una provvista di fichi e castagne, ed anche i parenti si scambiano doni in tale occasione.

A Cerignola allo spuntar del giorno cominciano a girare i poveri e i mendicanti, i quali cercano «l'aneme di muerte», e depongono in bisacce o canestri quelle provviste che hanno dalle famiglie agiate[708].

E ancora:

Il giorno dei morti ricchi e poveri si scambiano doni in nome «delle anime del purgatorio», ed i proprietari offrono ai contadini ed ai dipendenti ceste di fichi secchi, provviste di legumi, damigiane di vino, o torte, sfogliate, e altri dolci d'occasione[709].

Ad Andria, secondo uno scritto del 1913,

in busca di quattrini solevano girare, e girano ancor oggi, alcuni componenti delle confraternite andriesi, dall'alba sino alle prime ore del mattino, con la veste di confratello, col cappuccio tirato sulla fronte e con la maschera, chiedendo ai passanti o nelle case dagli usci aperti una piccola elemosina destinata - almeno nella mente degli offerenti - ad accrescere la somma da far celebrare messe ai propri e cari morti: i fanciulli, levatisi per tempissimo, lieti dei vestitini nuovi indossati per quel giorno e dell'insolita vista di quei misteriosi questuanti, sono fermi per le strade a guardarli intensamente[710].

Nella zona garganica (1938):

Il due novembre i poveri vanno questuando per le vie e qualche casa signorile e di benestanti fa loro distribuire *il pane dei morti.* [...] I bambini agiati poi a due, a tre visitano le case dei parenti e degli amici,

[707] S. La Sorsa, *Usi costumi e feste del popolo pugliese,* Casini, Bari 1925, p. 92.
[708] S. La Sorsa, *Usi costumi e feste del popolo pugliese* cit., pp. 91-92.
[709] *Ibid.,* p. 82.
[710] R. Zagaria, *Folklore andriese cit.,* pp. 51-52.

chiedendo *l'anima dli murte,* cui di solito si risponde: *e sott la cammise che purte?* (sotto la camicia che porti?). - *Lu veddiche* (l'ombelico) si ripete [risponde]. *E crematine tlu diche*[711].

In Salento,

una volta si usava portare sul sagrato, nel giorno del due novembre, una quantità di fichi secchi o di fave e ceci brustoliti [...] che poi venivano divisi tra i poveri del paese[712].

A Manfredonia, troviamo raccontato in un sito Internet,

il pomeriggio di Ognissanti i ragazzi, in gruppetti, bussavano alle porte di parenti, conoscenti ed estranei e chiedevano *l'anime de li murte* [...]. Al termine del giro tornavano a casa con tante cose buone: dolciumi, frutta, caramelle ed altro. Il giorno successivo erano i poveri del paese a fare il giro porta a porta con la speranza di racimolare qualcosa per sfamarsi. Queste tradizioni sono del tutto scomparse. Ciò che vive ancora è la calza dei morti e la visita ai parenti più stretti, di norma i nonni, per ricevere qualche regalino[713].

Commenta l'estensore:

A ben vedere, la festa di Halloween, con il suo girare per le case, dal punto di vista sostanziale, è nel solco della tradizione sipontina e garganica. Le differenze esteriori - travestimento, scherzetto e zucca illuminata - che di primo acchito sembrano lontane dalla nostra tradizione, ad una analisi più attenta non lo sono [...]. Ben venga, quindi, la festa di Halloween che permette un ritorno alla vecchia tradizione sipontina, ormai scomparsa, di girare casa per casa[714].

L'accostamento con Halloween è ancora più immediato se si prende in esame quanto accadeva tradizionalmente, e ancora accade, a Orsara di Puglia (Foggia).

Si legge in un sito Internet del Comune:

Nel paese del subappennino dauno l'usanza di svuotare le zucche, scolpirle come teschi e illuminarle con le candele, si perde nella notte dei tempi. I vecchi del paese ricordano che già i loro nonni festeggiavano la Vigilia di Ognissanti, decorando le vie del paese con le zucche, qui chiamate *coccie priatorje* [teste del purgatorio] e accendendo falò di rami di ginestre agli incroci e nelle piazze. Era la festa chiamata *fuuc acost.*

È una notte inquieta quella che precede il 2 novembre. Le antiche leggende raccontano che i morti tornano e gli spiriti liberati delle loro catene combattono, tra i palazzi e le case degli uomini, l'eterna battaglia tra il bene e il male.

« Sono secoli che noi celebriamo con zucche e falò questa notte magica» raccontano qui ad Orsara. «Sicuramente - aggiungono - sono stati i nostri emigranti ad esportare negli Stati Uniti l'usanza delle zucche scolpite».

Le *cocete priatorje,* ovverossia le zucche a forma di teschio, vengono messe alle finestre, mentre grandi falò illuminano la notte.

Gli scoppiettii dei rami verdi di ginestra, che ardono tra le alte fiamme, spaventano le anime dei peccatori che vagano senza pace tra i vicoli. Le faville incandescenti si sollevano luminose e leggere e consolano le anime del Purgatorio aiutandole a volare verso il cielo. Le antiche leggende raccontano che in questa notte di novembre il mondo dei vivi e il mondo dei morti si incontrano.

Gli abitanti di Orsara, custodi di queste salde tradizioni, si radunano in gruppi, per mangiare insieme ciò che viene cucinato sulle braci dei falò ormai spenti. Ma non tutto viene consumato, in modo da lasciare, agli angoli delle strade, vassoi con dolci e vino perché possano rifocillarsi, insieme ai vivi, anche tutte le anime tornate ad aggirarsi silenziose tra le ombre delle chiese e dei palazzi.

I bambini di Orsara, vestiti da streghe, scheletri e fantasmi, sono i veri protagonisti di questa festa e, dopo cena, si radunano intorno al caminetto, per mangiare dolci e ascoltare dai nonni le terribili storie di morti che

---

[711] G. Tancredi, *Folclore garganico* cit., pp. 63-64.
[712] F. Rama, *Invito al folklore salentino,* Congedo, Galatina 1996, p. 71.
[713] In http://www.manfredonia.net/index
[714] *Ibid.*

tornano, di luoghi magici ed avventure strane ed inspiegabili che ricorderanno per tutta la vita[715].

Oggi, probabilmente perché rivitalizzata dal diffondersi dei festeggiamenti di Halloween, la festa di Orsara richiama ogni anno diverse migliaia di partecipanti, provenienti da ogni parte non solo della Puglia, ma d'Italia. Oltre ad assistere all'antico e suggestivo spettacolo dei falò e delle zucche intagliate e illuminate dall'interno, i visitatori possono gustare i piatti tradizionali della ricorrenza, fra cui spicca il grano lessato *(la bianchetto)* condito con mosto cotto, con aggiunta di canditi, chicchi di melagrana, o noci e mandorle spezzate; oppure salato, alla maniera di Sant'Agata di Puglia[716].

In regione, un certo rilievo aveva anche la festa di *San Martino,* 11 novembre, celebrata con cene, libagioni, allegria. «Gli amici si riuniscono per mangiare le bruciate [caldarroste] e per fare un buon bicchiere di vino e tutti allegri inneggiano al *dolce licor»,* scriveva negli anni Trenta il Tancredi[717].

In Salento, secondo Irene Maria Malecore, la festa di San Martino mostra la persistenza di vecchi riti di iniziazione, essendo

festa di aggregazione e di trasgressione liberatoria, che si esprime nel fatto che a tutti è permesso di bere e di ubriacarsi, anche ai fanciulli, che in questo modo sono accolti nella cerchia degli adulti[718].

[715] *La festa di «fuuc acost» ad Orsara di Puglia : Halloween è nata qui,* in http://www.comune.orsaradipuglia.fg.it
[716] Sulla festa di Orsara vedi anche in http://www.lagazzettadelmezzogiorno.it/__GdM/tradizioni...; http://www.meridian016.com/arretrati/M16__2004__17__pag2a.htm
[717] G. Tancredi, *Folclore garganico* cit., p. 64.
[718] I.M. Malecore, *Magie di Japigia. Etnografia e folklore del Salento,* Guida, Napoli 1997, p. 214.

xvi. Basilicata

In uno studio sul folklore di Calvello (Potenza), Herman Tak scrive:

Durante l'inverno, le attività umane erano ridotte al minimo: i campi erano incolti e gli armenti sulla costa. Questo periodo era associato alla notte, all'oscurità, alla morte e ai demoni. La transizione all'inverno era ritualmente segnata dal giorno [della] Commemorazione dei Defunti, chiamato «i Morti».

Dunque a Calvello, da un punto di vista rituale, «l'anno cominciava con il "giorno dei morti" (2 novembre)»[719].

Tale data, qui come in tutta la regione, veniva ad assumere quindi un valore che l'equiparava a un «capodanno».

Anche in virtù di ciò la si osservava, insieme alla sua vigilia, come data manistica, che prevedeva non solo l'attivarsi del culto degli antenati, ma anche, nell'immaginario popolare, *il «ritorno» dei defunti* nella dimensione terrena; ritorno che si esprimeva innanzitutto in un manifestarsi corale, in una processione delle anime attraverso i paesi.

Ne scriveva Raffaele Riviello nel 1893, relativamente al Potentino:

Nella vigilia del 2 Novembre, commemorazione dei Morti, si credeva che le anime dei defunti, ripigliando i loro scheletri rimpolpati, uscissero ansiose dagli avelli e si aggirassero in lunga processione per le vie della città, per rivedere luoghi e parenti.

Da quel giorno sino all'Epifania, cioè fino a quando Cristo non si manifesta ai Re Magi e ne riceve i doni e la riverenza, quelle anime avevano tregua e riposo, e poi ritornavano nel primiero stato di espiazione e di pene.

Il popolino ripeteva con viva credenza le loro parole, quasi le avesse udite colle proprie orecchie.

Tutti li giorn' gesser' e venessere (andassero e venissero), *ma Pasqua Bifania mai vinesse!...* tanto doleva loro di ricadere nel silenzio e nell'ombra del sepolcro.

Per vedere quella sfilata di morti, bisognava *confessarsi e comunicarsi,* ed avere fede ardente e coscienza purissima.

Né basta.

All'ora precisa della mezzanotte bisognava trovarsi alla finestra con un bacile pieno d'acqua e tre anelli dentro, di oro, di argento e di ferro, e con due candele accese ai lati.

Guardando fiso nell'acqua, tra lo scarso lume ed il profondo silenzio, avrebbe veduto, come in uno specchio, sfilare la schiera mesta, silenziosa e rigida dei morti: uomini e donne, vecchi e fanciulli, ricchi e poveri, preti e borghesi.

Sfilavano anche *lì mort' accisi e quedd' disgraziati,* o giustiziati, mostrando gli uni le sanguinose ferite, e portando gli altri *lu chiapp'* (cappio) alla gola, o la testa recisa tra le mani.

Prima che questi venissero, se il credente avesse avuto anima amica, ne lo avrebbe avvertito, dicendogli: *Transitenne* (entratene), *cumpà, o cummà, ca mo venine li disgraziari!...*

Non era'permesso rivolgere grido o parola a quei morti, che la visione si sarebbe dileguata![720].

Nel 1953 torna su questa credenza, diffusa in tutta la regione, Giovanni Bronzini:

Molti pisticcesi dicono di vedere, la notte dei morti, processioni interminabili di anime coperte di bianco, che uscite dal camposanto vanno salmodiando per le strade del paese, dirette alla chiesa del convento. A Irsina, alla mezzanotte si pone sopra un tavolo un bacile pieno d'acqua e al lato una candela accesa: nei

[719] H. Tak, *Feste in Italia meridionale* cit., p. 98.

[720] R. Riviello, *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizii del popolo potentino,* Tipografia Editrice Garramone e Marchesiello, Potenza 1893, pp. 200-1.

riflessi che la piccola fiamma produce nell'acqua ognuno crede di vedere i propri morti sfilare in mesta processione[721].

La «processione dei morti» che nella notte tra 1 e 2 novembre, secondo la tradizione lucana, invadeva gli abitati divenendone padrona, non mancava di avere proprie regole, un proprio ordine, e di suscitare ansie e timori, oltre che una devota curiosità.

Secondo le credenze registrate a Calvello, i morti andavano in processione attraverso il paese a mezzanotte:

> In testa, suonando un campanello, camminava l'ultimo deceduto. Questa processione poteva essere vista soltanto attraverso la fiamma di una candela posta dinanzi ad una finestra. La candela doveva essere fatta di cerume raccolto durante l'anno e indicava i residui umani, un segno di impurità e di mortalità[722].

E ancora:

> C'era una differenza fra i morti noti e quelli ignoti. Nella processione dei morti, era l'ultimo deceduto che camminava in testa suonando il campanello, il che indica l'identificazione e l'individualismo dei morti. Dietro, camminavano i morti sconosciuti. Inoltre, fra i morti vecchi e quelli nuovi, c'erano quelli morti d'omicidio e quelli morti senza assoluzione ecclesiastica che venivano sepolti fuori dall'insediamento urbano. Ecco che questi morti, nelle storie locali, diventavano fantasmi che vagavano intorno alla campagna. Così, c'erano morti «vecchi» e «nuovi», morti «buoni» e «cattivi». I morti potevano essere pericolosi...[723].

Scriveva, agli inizi degli anni Sessanta, Lombardi Satriani:

> Ad Atella [Potenza] (ma è credenza diffusa in tutta la Basilicata ed in Calabria), nella notte tra il primo ed il due di novembre vi è la «processione dei morti»; per vederla basta affacciarsi alla finestra, dopo aver deposto sul davanzale un bacile pieno di acqua: su di essa si rifrangeranno le ombre dei morti. Essi passano per le vie del paese in questo ordine: morti di morte naturale, bambini, morti di morte violenta. Si dirigono verso la chiesa del paese per assistere alla «loro» messa: celebrata, cioè, da un sacerdote defunto. Ad Atella mi è stato raccontato che una donna, alcuni anni fa, svegliatasi al rintocco delle campane, si avviò alla chiesa per assistere alla messa. La comare defunta della donna l'avvertì di andarsene, che «non era la *sua* messa»; ma la donna non comprese. L'avvertimento fu ripetuto (se la donna fosse ancora rimasta sarebbe morta) e la donna finalmente comprese: si avviò rapidamente all'uscita; un morto chiuse la porta e le vesti di lei rimasero impigliate. Ella con un balzo fuggì a casa dove giunse con le vesti strappate; si mise a letto ed il giorno dopo morì[724].

Il racconto che abbiamo appena visto fa parte a pieno titolo del folklore di quasi tutto il nostro Paese. Per restare alla Basilicata, lo troviamo diffuso a Calvello[725], ed Ernesto De Martino, nel suo celebre *Morte e pianto rituale,* ne riporta alcuni esempi riferibili a diverse località[726]; in tutti è esplicitata la credenza secondo la quale si correrebbe un grave rischio a trovarsi, nella notte dei Morti, consapevolmente o inconsapevolmente coinvolti nella processione o nella messa riservate ai defunti.

Insomma, il transitare delle anime immaginato in questo periodo risultava assai

---

[721] G. Bronzini, *Tradizioni popolari in Lucania. Ciclo della «vita umana»,* Montemurro, Matera 1953, pp. 244-45.
[722] H. Tak, *Feste in Italia meridionale* cit., p. 98.
[723] *Ibid.,* pp. 169-70.
[724] L.M. Lombardi Satriani, *Il Vulture : tradizioni e costumi. L'addobbo inutile,* in *Tuttitalia. Puglia Basilicata* cit., pp. 396-99: 399.
[725] Vedi in H. Tak, *Feste in Italia meridionale* cit., pp. 167-68.
[726] E. De Martino, *Morte e pianto rituale* cit., pp. 106-7.

inquietante. Da una documentazione del 1748 apprendiamo che a Calvello il Comune pagava una certa somma alla persona che, nella notte tra 1 e 2 novembre, girava per il paese «per ricordare i morti» e in qualche modo per fungere da «guardiano»,

giacché molti avevano paura a girare per le strade, dal momento che i morti vagavano proprio in quella notte. Infine il Comune pagava il sagrestano della chiesa parrocchiale per far suonare la campana e probabilmente lo faceva per tutta la notte[727].

Questo clima di preoccupazione e di timore nei confronti del manifestarsi dei trapassati non riguardava solo i primi giorni di novembre. Giovanni Bronzini dà conto di credenze relative a Rotondella (Matera) secondo le quali in ogni periodo dell'anno

compagnie di morti, avvolti in bianchi mantelli, si aggirano la notte per i paesi e i campi, e in particolare fanno visita all'ammalato nelle tre notti che precedono la morte: il loro arrivo è annunziato dal suono di un campanello, e quelli che assistono l'ammalato, udito tal suono, possono vedere sfilare la compagnia dei morti sulle pareti della stanza, spostando da un posto all'altro il lume[728].

Nel 1926 Paolo De Grazia riferiva di altre paurose superstizioni lucane:

I morti, sotto l'aspetto di cavalli bianchi, volano per l'aria; ora sono ravvolti in un lenzuolo e compariscono nelle case, ora vengono a chiedere messe e suffragi per mezzo di fattucchiere. Talvolta si coricano di traverso nelle strade e non lasciano passare la gente, talaltra, sotto forma d'impetuoso vento, chiedono preghiere! Tutta la notte le anime miagolano sotto il letto, tutta la notte scalpitano come cavalli![729].

Una particolare apprensione era suscitata dalle anime di coloro che avevano subito morte violenta:

Diffusa è [...] la credenza che lo spirito dell'ucciso ricompaia sotto forme diverse. Gli abitanti dell'agro venosino dicono di aver visto sul posto ove qualcuno è stato ucciso o si è ucciso grossi cani, ombre, fantasmi, scheletri; altrove l'ucciso vi esce sotto forma di fiamme. Per liberarsi in genere dagli spiriti occorre farsi il segno della croce; e se gli spiriti inseguono, basta attraversare un crocevia perché essi scompaiano. A Miglionico, Stigliano, Matera, Pignola, nella zona del Vulture e tra Marsico N. e Missanello, usa piantare una croce di legno sul luogo ove è avvenuta una uccisione; a Venosa, oltre alla croce, si suole ficcare dei lunghi chiodi nel suolo come a inchiodare lo spirito dell'ucciso e impedire la sua notturna apparizione[730].

Di tale paura per gli spiriti, del resto, si trovano diverse descrizioni anche nel celeberrimo *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi[731].

Accanto ai sentimenti di inquietudine e alle ritualità difensive, il «ritorno» dei morti nella notte tra 1 e 2 novembre prevedeva in Basilicata, come altrove, che per quelli «buoni» o di famiglia si mettessero in atto *riti di accoglienza.*

De Martino osserva che qui «i parenti prepareranno il cibo sul davanzale della finestra, affinché al loro passaggio processionale a mezzanotte possano cibarsi»[732].

---

[727] H. Tak, *Feste in Italia meridionale* cit., p. 116.
[728] G. Bronzini, *Tradizioni popolari in Lucania* cit., p. 245.
[729] P. De Grazia, *Basilicata,* Paravia, Torino 1926, p. 233.
[730] G. Bronzini, *Tradizioni popolari in Lucania* cit., p. 245.
[731] C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli,* Einaudi, Torino 1945, *passim.*
[732] E. De Martino, *Morte e pianto rituale* cit., p. 108.

Allo stesso tempo non mancavano tradizioni di *questua rituale e offerte.*

A Roccanova (Potenza), ancora secondo la testimonianza di De Martino, nel giorno dei Morti si rinnova nei cimiteri il lamento funebre e

> alcune donne vanno versando, da una bottiglietta di gazzosa, un po' di vino rosso su una grossa fetta di pane scuro, che depongono poi presso la croce, nel fascio dei fiori campestri[733].

A Calvello, come troviamo nel più volte citato lavoro di Tak, ancora agli inizi degli anni Novanta alcune donne anziane portavano, nel giorno di Ognissanti, grano in una cappella chiamata «Purgatorio» per offrirlo ai defunti; questa tradizione era stata molto viva almeno fino alla metà del secolo scorso[734].

Per venire alle tradizioni di questua attiva, alla fine dell'Ottocento Raffaele Riviello riferiva che nel mattino del 2 novembre giravano *lipizzent',* cioè i poveri, intonando la richiesta: *carità a li vivi e carità a li mort':*

> In tutte le case di famiglie agiate sul fuoco stava il caldaio pieno di *cuccia* (forse concia), cioè miscela di grano, granone e legumi cotti, per darla in limosina a quanti si presentavano a chiedere la carità innanzi all'uscio. Ed i poveri ne empivano più volte la *sacchetta,* da averne per una settimana. La commemorazione dei morti era quindi per i poveri giorno di abbondanza e di festa; per i credenti ricordanza di pietosa leggenda; e per i defunti un lampo di vita, di quiete e di fugace peregrinazione nella terra natia[735].

Anche Bronzini scrive che nella mattina del 2 novembre i poveri questuavano e ricevevano dalle famiglie pane e fave[736].

---

[733] *Ibid.,* p. 82.
[734] H. Tak, *Veste in Italia meridionale* cit., pp. 45, 141 e 296.
[735] R. Riviello, *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizii del popolo potentino* cit., pp. 201-2.
[736] G. Bronzini, *Tradizioni popolari in Lucania* cit., p. 245.

xvii. Calabria

Sono diverse le testimonianze per la Calabria relative a *riti di accoglienza* per il «ritorno» dei morti tra fine ottobre e primi di novembre, periodo a volte dilatato in una durata anche più lunga; in Aspromonte, ad esempio, in autunno

> ogni sera si lasciano sul tavolo un piattello ricolmo di cibo, di pane, la bottiglia del vino, l'orcio con l'acqua. Qualcuno lascia anche un mazzo di carte da giuoco. Altri stacca dal chiodo la chitarra e la pone da presso, su una sedia. All'alba, quando si va a vedere se le cose sono intatte, sempre sorgono discussioni specie per il livello dell'acqua che non è mai quello della sera precedente[737].

A Zaccanopoli (Vibo Valentia), a quanto emerge da una rilevazione effettuata nel 1979,

> l'ultimo giorno di ottobre si riempivano d'acqua le bottiglie, fino all'orlo, perché si riteneva che la notte passassero i morti bagnandovi le dita o, secondo altre informatrici, il dito mignolo [...]. Secondo un'altra versione di questa stessa pratica, si riempivano fino all'orlo i bicchieri per far bere i morti[738].

A Martone (Reggio Calabria), fino a pochi decenni fa, la sera dell'i novembre il congiunto più stretto accendeva sulla tomba un fuocherello con sterpi e ritornava a casa appena il fuoco si spegneva[739]. Sempre nei cimiteri era d'uso (e la tradizione non è del tutto scomparsa) ripetere il lamento funebre nel giorno dedicato alla festa dei Morti: «Al pianto eseguito di fronte alla sepoltura partecipa, tendenzialmente, il gruppo femminile che ha presieduto a quello *in conspectu corporis»*[740].

Presso alcune comunità albanesi della Calabria (S. Sofia d'Epiro, S. Demetrio Corone, Macchia Albanese, S. Cosmo, Vaccarizzo, S. Giorgio), nel giorno dei Morti

> accadeva e in un caso (S. Demetrio) accade ancora oggi di vedere gruppi di uomini sulla tomba dei parenti defunti, a cerchio, in piedi o con i gomiti poggiati sull'avello, intenti a bere vino e consumare salumi, dolci ecc., in ricordo del defunto. Prima di iniziare il pasto versano sulla tomba un bicchiere di vino dicendo: «Per shpirtin e tij» (Per il tuo spirito)[741].

Anche in questa regione si immaginava che i morti «ritornanti» circolassero muovendosi in processioni. Secondo le credenze di Motta S. Lucia (Catanzaro), ad esempio, nella notte del 2 novembre i defunti «girano per il paese sino all'alba, recitando preghiere»[742].

Questi spiriti venivano divisi in «buoni» e «cattivi», in questa occasione di «ritorno» come in ogni altra loro manifestazione. Scriveva Vincenzo Dorsa nel 1884:

> Le ombre delle anime cattive, fra le quali vanno comprese anche quelle degli uccisi, comecché morti

---

[737] D. Zappone, *Un mese con i morti,* in «L'Apollo errante. Almanacco per il 1955», a cura di M. Dell'Arco, Roma 1955, citato in L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p.110.
[738] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. no.
[739] *Ibid.,* p. 240.
[740] F. Faeta, *Il santo e l'aquilone. Per un' antropologia dell'immaginario popolare nel secolo xx,* Sellerio, Palermo 2000, p. 131.
[741] O. Cavalcanti, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio* cit., p. 79.
[742] M. Pingitore, *Tradizioni e credenze popolari in Motta S. Lucia (Catanzaro),* in «Folklore», XI (1957) n. 1-4, pp. 23-28: 27.

senza i conforti della religione, si presentano minacciose e turbate per requie che non hanno. Vanno errando [...] e tormentano i passeggieri, oppure si sentono mormorare e gemere per l'aria col fischio del vento, detto in tal caso *vientu di sangue,* con lo strepito delle procelle, nei confusi rumori della notte, massime quando si è vicino al luogo dell'avvenimento della morte e alla casa dell'ucciso[743].

Ancor di più testimoniati sono gli usi relativi a *questue e offerte* osservati in quei giorni.

Le famiglie calabresi - già scriveva il Dorsa - nelle ricorrenze dei primi di novembre

mandano ai loro morti o il suffragio di una preghiera, o un ricordo di lagrime, o il cibo che desiderano; quale preparano al mattino e situano sull'uscio di casa per offrirlo al primo povero che passa[744].

E ancora:

Nel 2 novembre poi è generale l'uso di distribuire ai poveri fichi secchi, fave ed altri legumi, che in Paola si chiamano le *juraglie d'i muorti* [...]. A Cosenza si fanno regali di focacce e insalate di lattuca e di altre erbe dette *insalate dei morti* [...]. In tali giorni credesi pure dai Calabresi, come credeasi dagli antichi, che le anime dei trapassati abbiano il permesso di uscire dai luoghi delle loro pene, essendo queste sospese per loro, particolarmente dal di dei morti sino all'ottava[745].

In una sua opera del 1973, dedicata alle tradizioni di contadini e pastori calabresi, Francesco Antonio Angarano osserva a sua volta che «nel giorno dedicato ai Defunti i poverelli [vanno] di casa in casa, chiedendo l'elemosina e ottenendo così noci, fichi secchi, castagne, pane e altra frutta»[746].

A Umbriatico (Crotone) nell'occasione si preparavano e si offrivano ai questuanti le cosiddette *pitte cullure,* focacce di pane lievitato. Anche a Laureana di Borrello (Reggio Calabria) nel giorno dei Morti i poveri ricevevano dalle famiglie cibi e denaro, mentre i fedeli portavano in dono alla chiesa grano, fagioli, avena, olio[747].

Nelle piane di Gioia Tauro e di Locri, accanto alle questue dei poveri c'erano anche quelle infantili, e i bambini potevano ricevere doni. Scrive Antonino Basile nei primi anni Sessanta:

Notevole nella zona l'uso di dare alla vigilia del 2 novembre dei regalucci (abitualmente noci, fichi secchi o infornati, arance) ai poveri e ai bimbi in ricordo dei defunti, la qual cosa si indica con la frase «fare i morti»[748].

Numerose sono le testimonianze offerteci da Lombardi Satriani e Meligrana:

A Priminoro, villaggio aspromontano nei pressi di Oppido Mamertina [...], ancora oggi nei primi due giorni di novembre alcune donne preparano un pranzo che viene inviato in dono ad altre famiglie [...]. Tale offerta rituale viene fatta [...] in suffragio dei defunti[749].

---

[743] V. Dorsa, *La tradizione greco-latina* cit., pp. 96-97.
[744] V. Dorsa, *La tradizione greco-latina* cit., p. 96.
[745] *Ibid.,* pp. 98-99.
[746] F.A. Angarano, *Vita tradizionale dei contadini e pastori calabresi,* Olschki, Firenze 1973, p. 326.
[747] G.B. Marzano, *Usi e costumi, pregiudizi e superstizioni in Laureana di Borrello,* in «La Calabria», a. II, n. 1, 15 settembre 1889, citato in O. Cavalcanti, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Do* cit., pp. 78-79.
[748] A. Basile, *La piana di Gioia e la piana di Locri : tradizioni e costumi. Madonne e crocifissi neri,* in *Tuttitalia. Calabria,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1963, pp. 139-46: 143.
[749] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p. 143.

L'uso di offrire un pranzo, o comunque cibi, nella zona era destinato anche agli eventuali forestieri di passaggio:

Il forestiero, che richiama il quadro culturale del pellegrino e dell'ospite, veniva così assunto come *persona che ha bisogno* e quindi, sotto questo specifico riguardo, assimilabile al povero e, correlativamente, al morto[750].

Sull'usanza di Priminoro interviene anche Francesco Faeta, che la osserva nel 1983. Qui, secondo il ricercatore,

sopravvive una diffusa pratica di confezione del cibo per i morti, il due novembre, che vede uno scambio incrociato tra famiglie: i piatti recati in dono (fave, ceci, pasta con polpettine di carne), in genere dai bambini, prima di essere consumati, vengono posti su un tavolo addobbato, su cui sono collocate anche le fotografie dei defunti[751].

A Mileto (Vibo Valentia)

nel giorno dei morti i bambini poveri (si profila qui una doppia esplicita ragione di vicarietà) si rivolgono agli adulti chiedendo loro «qualcosa» in nome dei defunti, con l'espressione: *Mi date i morti?* Analoga questua avveniva fino a qualche anno fa a Taurianova, adoperando la stessa espressione. Il rifiuto suonerebbe come rifiuto al morto [...]. A Bagnara e a Pellegrina nel giorno di Ognissanti si andava in giro a chiedere *'u ninareiu* in suffragio dei morti. Si trattava prevalentemente di fichi secchi, nocciole, noci, a volte denaro[752]

Non mancavano, nelle questue infantili, neppure le *zucche intagliate:*

A Nicotera, fino a qualche anno fa, nel giorno dei morti i bambini andavano per le case, portando una zucca svuotata e lavorata a mo' di teschio, nel cui interno era accesa una candela. Con questa maschera mortuaria chiedevano: *'ndi dati i beneditti morti?* ricevendone in cambio cibi e più raramente soldi[753].

Cambiate la suddetta formula di questua con la moderna *Dolcetto o scherzetto?* e avrete la più classica delle manifestazioni di Halloween.

Notevole importanza aveva, in Calabria, anche la festa di *San Martino,* che veniva celebrata con pranzi, libagioni, scherzi di tipo carnevalesco, canti, suoni, allegria, serenate alle donne[754]. Il santo era ritenuto patrono dell'abbondanza, e anche qui i contadini, entrando nella casa o nel fondo altrui, erano soliti, proprio per questo, augurare: *Santa Martinu![755]*.

---

[750] *Ibid.,* p. 144.
[751] F. Faeta, *Il santo e l'aquilone* cit., p. 130, nota 14.
[752] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., p.150-151.
[753] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* cit., pp. 150-51.
[754] Vedi in proposito soprattutto V. Teti, *Il pane, la beffa e la festa. Cultura alimentare e ideologia dell'alimentazione nelle classi subalterne, 2ª* ed., Guaraldi, Rimini-Firenze 1978, p. 253.
[755] V. Padula, *Persone in Calabria,* a cura di C. Muscetta, Milano-Sera, Milano 1950, p. 607.

xviii. Sicilia

In Sicilia, in occasione del «ritorno dei morti» atteso nella notte tra l'1 e il 2 novembre (in alcune zone, anche in quella precedente), l'aspetto tradizionale che prevale sugli altri è senza dubbio quello per cui i defunti, dopo essere usciti in lunghe processioni dai loro luoghi di sepoltura, raggiungono le case per lasciare regali ai bambini. Questo elemento mitico-rituale è intimamente legato agli altri, cioè ai riti di accoglienza, alle questue e offerte, alle precauzioni apotropaiche.

Partiamo dall'uscita dei defunti dai sepolcri e dalle *processioni* a cui danno vita, rifacendoci a quanto scritto nella seconda metà dell'Ottocento da Giuseppe Pitrè, il grande raccoglitore e studioso dei fatti folklorici siciliani (e non solo):

> Chi non è stato in Sicilia e non ha dimestichezza col nostro popolo, non può avere un'idea esatta degli esseri spirituali che vanno sotto questo nome di *Morti.*
>
> I *Morti* [...] sono le anime dei nostri congiunti più cari, i quali una volta l'anno, la notte dall'1 al 2 novembre, escono dalle sepolture e vengono a rallegrare i nostri figlioletti lasciando loro ogni più bella cosa secondo i gusti e i desideri de' fanciulli. [...]
>
> I Morti escono dai cimiteri ed entrano in città. Siccome in passato i cimiteri erano per lo più entro i conventi de' Cappuccini, così i Morti sogliono partire da quei conventi. In Cianciana però escono dal convento di S. Antonino de' Riformati, attraversano la piazza e arrivano al Calvario; quivi, fatta una loro preghiera al Crocifisso, scendono per la via del Carmelo. È nel passaggio appunto che lasciano i loro regali a' fanciulli buoni. Nel viaggio seguono quest'ordine: vanno prima coloro che morirono di morte naturale, poi i giustiziati, indi i disgraziati, cioè i morti per disgrazia loro incolta, i morti di subito, cioè repentinamente, e via di questo passo. In Modica i Morti risorgono al solito la notte della loro festa, e propriamente quando canta il gallo la prima volta; escono a schiere dalle sepolture e si ordinano a due a due come nelle processioni e camminano lentamente. Le prime schiere son vestite di bianco e son le anime dei morti in grazia di Dio; le seconde schiere son vestite di nero, e son le anime dei dannati; le ultime son vestite di rosso, e son le anime degli uccisi. Ciascuno di quei morti ha un braciere *(una cunculina)* sul capo; ma la processione non può spingersi al di là della prima croce che incontri, perché alla vista della croce è forza che i Morti retrocedano.
>
> In Baucina la resurrezione de' Morti ha luogo presso il Monte Falcone; e qui si possono vedere, vestiti di bianco, mormorare non so che parole o preghiere, con alla mano destra un rosario ed alla sinistra un vaso da notte, che col rosario vengono ordinatamente battendo; ed intanto vanno saltelloni a ridursi nella cosiddetta *Grutta,* donde scendono al feudo sottostante per tener consiglio.
>
> In Francofonte al primo risorger che fanno si sentono dire: *Cumanna cumanna!* e senza neppure fiatare, per propria volontà, son già divenuti vento. Non si vedono, ma si sentono cantare un latino corrotto:
>
> Meu meu
> Catameu.
>
> In Casteltermini il *viaggio* è ogni sette anni, e i morti lo fanno attorno al paese, lungo le vie che devon percorrere le processioni solenni. Vi son donnicciuole che giurano esservi stata una giovane morta pochi di innanzi il 2 novembre, la quale, impedita nel viaggiò notturno da una camicia troppo lunga che la madre le avea messa il giorno della morte, si fosse recata da lei pregandola che gliela raccorciasse per poter meglio seguire la funebre ma benefica compagnia[756]. In Vicari i Morti partono in processione da' Cappuccini, ma non fanno nessun regalo; i regali li fa la Vecchia di Natale.
>
> Rimessi di questo modo a vita effimera i Morti, appariscono essi vestiti? - Ciò non saprei affermare, essendo molto vago nella tradizione. Quel che si sa è che in Acireale vestono di bianco, avvolti [...] nel funebre lenzuolo, e calzano scarpe di seta, forse per eludere la vigilanza de' venditori a' quali andranno a rubare qualche cosa. In Borghetto, Partinico, ecc. vanno avvolti nel solo lenzuolo a piedi nudi e con una grattugia di sotto, portanti ciascuno un torchio resinoso acceso; procedono a due a due recitando rosari e

[756] Questo stesso aneddoto è conosciuto in diverse parti della regione. Una versione più lunga e articolata è stata raccolta a Milocca (Caltanisetta): vedi C.G. Chapman, *Milocca. Un villaggio siciliano,* a cura di V. Messana, Angeli, Milano 1985, pp. 246-47.

litanie[757].

Non mancano, riguardo a questi notturni cortei, *timori* legati a potenzialità o a comportamenti dei morti che qua e là appaiono non sempre benefici:

A Milazzo - annota il Pitrè - col teschio pesante che hanno sul debole collo, schiacciano la tenera cervice de' bambini; hanno tutti in mano una crocetta con la quale cavano gli occhi a' fanciulli indiscreti e curiosi[758]

(qui, certamente, ci troviamo di fronte a un ammonimento rivolto ai bambini anche per evitare che vegliassero a sbirciare la consegna dei doni, che avrebbero scoperto portati dai familiari e non dai defunti).

La sottile paura, mista a trepidante senso di attesa per i regali, che doveva pervadere i più piccoli, appare da un'altra testimonianza del Pitrè riguardante Palermo, secondo la quale, nella sera di vigilia del giorno dei Morti,

i monelli vanno per le strade gridando in tono lamentevole e prolungato: *Li morti vennu e ti grattanu li piedi!* E qui vedresti i fanciulli farsi piccini, rannicchiarsi per paura de' morti [...]. Palpiti, trepidazioni, speranze li agitano; ma pure tengono chiusi gli occhi per non dispiacere ai morti o per non appaurirsi della lor vista[759].

Una testimonianza molto simile ci viene, alla fine dell'Ottocento, dal messinese Virgilio Sacca; qui la notte interessata è quella della vigilia di Ognissanti, in cui i bambini si predisponevano a ricevere i doni dei morti, ma vivevano allo stesso tempo l'attesa con un forte brivido di paura, mentre torme di ragazzi scorrazzavano per il paese a mettere in atto (come un tempo nella americana notte di Halloween, la stessa del calendario) particolari scherzi, o vandalismi, o gesti rituali ritenuti tali:

La sera del 31 ottobre era attesa da tutti noi bambini col più vivo interesse. Tutta la mattina, messi dietro una porta o seduti in un angolo della stanza, pensavamo a preparare i vassoi, o, come si chiamano da noi, *'I guanteri,* specie di piatti rettangolari di ferro rivestiti di un sottilissimo strato di smalto nero tutto rabescato di fiori... antidiluviani. I preparativi consistevano nel coprire il vassoio d'un foglio di *carta-fiori* tutta intagliata: era una specie di gara fra tutti noi nel preparare una *carta* magnifica - benché si sapesse a priori che i morti non facevano parzialità e dividevano le cose con somma giustizia. Appena la vicina parrocchia suonava i nove colpi *dell'Ave Maria,* un sentimento di paura s'impossessava di noi. La nonna o la mamma ci facevano sedere in cerchio attorno a loro e ci facevano una specie di sermoncino pauroso.

— Fate silenzio, ora si comincia il rosario per le anime dei poveri morti...

E noi, tutti a coro:

— Verranno i morti stanotte?

— Fate silenzio, io non ne so niente... ma vi raccomando di dormire... i morti sanno tutto ciò che voi fate, e prima di mettervi i regali, vi solleticheranno i piedi con le unghie.

Un fremito di terrore percorreva le nostre piccole fibre: ma ognuno di noi, quella notte, era certo di dormire il sonno più paurosamente profondo di tutti i sonni dell'anno. Figuratevi, con quella prospettiva del solletico funebre, gli occhi si chiudevano soli, per paura. E si cominciava col rosario.

Fuori, nella via, spesso pioveva, più spesso fischiava il vento e lampeggiava: le burrasche autunnali sono le più ricche di vento e di fulmini. Tutto questo rendeva tetro l'ambiente, più tetro di quanto necessariamente doveva essere, visto e considerato che i morti stavano per lasciare le loro umide case sotterra.

Spesso, nel mentre si recitava il rosario, saliva dalla strada un coro di ragazzacci:

— Biati i morti, stasira c' 'i mintemu arreti i porti! (Beati i morti, stasera li metteremo dietro le porte).

— Che cosa? — mi chiedete voi.

---

[757] G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* cit., pp. 58-60.
[758] *Ibid.,* p. 60.
[759] G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane,* Pedone Lauriel, Palermo 1881, p. 396.

Ecco qua: è un costume incivile, incivilissimo, ma non c'è che fare: l'hanno compatito, lo compatiscono, e lo compatiranno. Nelle ore pomeridiane del 31 ottobre i ragazzi del popolo vanno su per le nostre campagne e cominciano a tagliare pali di fichi d'india (chiappi di ficarazzi) che legano ad una corda e che trascinano per le vie della città nelle prime ore della sera e che a notte avanzata legano dietro le porte della gente del popolo. Immaginate un po' il brutto muso che fa la comare appena apre la porta: è una catasta di pali infangati che le sbarrano il passo[760].

A Marsala, forse per intenti difensivi, la campana in quella notte «sonava a distesa o a strappi fino a una certa ora»[761]; e sempre qui ritroviamo quanto visto a Messina, cioè l'attuazione di scherzi notturni, incentrati sull'intento di «sbarrare» strade e ingressi delle case. Racconta, alla fine dell'Ottocento, un folklorista:

essendo allora le vie della città al buio o poco illuminate dalla luna, la notte de' Santi c'era pericolo di rompersi le gambe per via; che le strade si trovavano piene di travi e massi di pietra. Questi fatti avvenivano ancora quand'io ero bambino, ma allora il tutto si riduceva solo più a metter dei sassi davanti alle porte di casa[762].

Qualcosa di simile accadeva anche a Gioiosa Marea (Messina). Tra l'1 e il 2 novembre,

all'uscita della Messa, che ancora era notte, giovani e meno giovani solevano mettere dietro alle porte delle case degli amici gli oggetti più strani ed impensabili: tronchi d'albero prelevati in parti lontanissime, enormi pietre, «cantari», «rinali», ecc., poi si restava nascosti nei dintorni, in attesa che l'amico aprisse l'uscio per cogliere sul suo volto non solo la meraviglia, ma la rabbiosa reazione nel vedersi così intrappolato. Tornata la quiete, la colpa era dei morti. Vecchi contadini ricordano pure che nelle campagne, la sera della vigilia del due novembre, si era soliti presentarsi coperti da un lenzuolo in casa di amici ed alla voce «I divinissimi morti! » si aveva accoglienza in casa, alla mensa e a giocare per tutta la notte[763].

Suono di campane e particolari usanze a Salaparuta nella notte tra l'1 e il 2 novembre:

Durante il viaggio dei morti le campane della parrocchia suonano tutta notte a mortorio, e le mamme e le nonne, nelle prime ore della sera, raccolti a veglia i figli e i nipoti li trattengono raccontando loro le geste de' morti, e facendo pregare per loro mentre sono già usciti dalle sepolture. Nella stessa Salaparuta i fanciulli che vanno a visitare i morti dei Cappuccini si provveggono di coccole raccolte a' cipressi del convento, e con esse tutto il giorno giuocano. In questa occasione spiccano in copia bacche di cipresso e fronde di rosmarino e, come cose dedicate ai morti, le portano in festa dentro le case loro[764].

Non dimentichiamo a tale proposito che sia il cipresso che il rosmarino erano piante «funerarie», legate a simbolismi manistici. Il cipresso rappresentava «l'immagine vegetale dell'immortalità a causa delle foglie sempreverdi e del legno considerato incorruttibile»[765], ed era pianta tipicamente cimiteriale; il rosmarino, con cui i Romani incoronavano le statuette dei Lari, cioè dei geni familiari, una volta in

---

[760] V. Sacca, *La festa dei morti (costumi siciliani),* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 942-47: 943-44.
[761] D.B.L., *Cibi tradizionali a Marsala,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), pp. 319-20: 319.
[762] *Ibid.*
[763] In http://www.comune.gioiosamarea.me.it/usi e costumi.htm. La pagina Internet fa riferimento al volume *Gioiosa Marea : storia note immagini,* Gioiosa Marea, Comune di Gioiosa Marea, 1980.
[764] G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane* cit., pp. 398-99.
[765] A Cattabiani, *Fiorano* cit., p. 175.

molte parti d'Europa veniva tenuto in mano da chi partecipava ai mortori e ai funerali. Proprio un proverbio siciliano recita: *Cc'è tant'ervi all'orti | E cc'è la rosmarina pi li morti!* Questa pianta simboleggia rinascita e immortalità[766]; dunque adornare le case di bacche di cipresso e di rosmarino in occasione della notte dei Morti può essere considerato un rito di accoglienza nei loro confronti.

Ad Augusta, il contatto diretto con la schiera dei defunti al momento del loro «ritorno» era ritenuto fatale:

> la notte che precede la commemorazione dei defunti, dai quali in tutta la Sicilia i bambini attendono doni, gli augustani credono che le anime dei morti si rechino in chiesa ad assistere a una messa speciale per loro; se qualche vivo, ignaro di questa particolarità, vi assiste, morirà quanto prima[767].

Ad Alessandria della Rocca (Agrigento) la tradizione insegna che, se si vogliono vedere i defunti in transito in quella notte, «ci si sistema dietro i vetri della propria finestra e a mezzanotte iniziano a passare i morti in processione, con in testa l'ultimo che ha lasciato la vita terrena»[768].

Emozioni e paure, dunque; nonché abitudini macabre, come quella di visitare, in quei giorni, ossari, catacombe e altri luoghi in cui poter avere un contatto visivo con i morti e con la morte.

Pitrè, riferendosi al 2 novembre, annota:

> In quel di molti palermitani vanno a visitare le catacombe dei Cappuccini fuori Porta Nuova, dove per antica usanza gli scheletri dei morti, ravvolti in panni neri, pendono attaccati alle pareti o stanno in nicchie esposti agli occhi dei visitatori, tra' quali i superstiti congiunti mandano ogni anno per questo giorno candele di cera da accendersi innanzi a questo o a quel parente[769].

Gli fa eco da Messina, non senza una certa venatura di *humour* nero, il Sacca:

> In molti paesi dura ancora l'abitudine di visitare le catacombe dei Cappuccini e le sepolture scoperte. Sono delle visite, ne convengo, che fanno venir male a la testa - ma una volta tanto bisogna farle per cavarsi la curiosità maledetta di vedere i nostri *antiqui parenti* ritti, impalati nelle così dette nicchie o stecchiti nelle casse con il coperchio di cristallo o di vetro. Il popolo è curioso: agli spettacoli emozionali accorre come ad una festa - quindi l'affluenza di visitatori nelle chiese è considerevole [...].
>
> Appena la campana della chiesa (non tutte le chiese hanno una catacomba) suona a mortorio - è l'alba - comincia il pellegrinaggio. A quattro, a cinque le donne del popolo si avviano per gli androni sotterranei: hanno la precauzione di tenersi per mano, temendo da un momento all'altro un assalto diabolico di quei brutti ceffi messi all'impiedi e legati per la gola e pei fianchi. Certe volte non è raro il caso che l'aria mossa o qualche ragazzaccio facciano cadere un teschio di monaco: il teschio batte per terra con rumore di brocca spezzata, fa un paio di capitomboli e si ferma. Le donne emettono un grido di spavento e fanno quattro passi indietro; il solito ragazzaccio allora si avanza ridendo e con una canna alza il teschio da terra e lo mette a giacere fra i piedi del monaco più vicino. Le donne lo sgridano; il birboncello si vendica sfiorando con la canna gli abiti di qualche comare (Dio ci liberi, la canna con cui ha toccato il teschio!) e poi scappa all'aperto[770].

Ma torniamo al Pitrè, e alle pagine in cui descrive il corale «ritorno» dei morti e qualche rito di accoglienza ad essi tributato:

---

[766] *Ibid.,* pp. 241-42.
[767] M. Raciti, *Zona industriale di Augusta tradizioni e costumi. Un guerriero scuro sopra un cavallo bianco,* in *Tuttitalia. Sicilia,* Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1962, II, pp. 450-51: 451.
[768] In http://www.alessandriadellarocca.it/la__festa__dei__morti__in__alessandri.htm
[769] G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane* cit., p. 393.
[770] V. Sacca, *La festa dei morti (costumi siciliani)* cit., p. 946.

In Catania [i morti] passeggiano in processione per le strade recitando il rosario. In altri comuni dell'Etna camminano *cu lu coddu di filu,* cioè con un collo di filo o sottilissimo quanto un filo. Quindi girato pei luoghi più popolati del paese, e giunti ov'essi devono, si fanno formiche per entrare nelle case de' loro congiunti, penetrano per le fessure, e non mai visti fanno il fatto loro. In che modo passino i loro doni non sappiamo, ma è certo che li passano [...].

Accadde una volta in uno de' viaggi notturni dei morti un fatto che è tutto piacere a sentire dalle donne etnee. Le quali raccontano che ne' tempi antichi un fanciullo orfano, desideroso d'incontrare in mezzo a quello stuolo di morti il povero padre suo, uscisse da solo di casa sguaraguatando pieno di ansia e di paura. Ad ogni corpo che incontrasse era presto a dimandare: *Veni mè patri?* e l'altro a rispondergli subito: *Appressu.. .* I morti eran tanti che il povero orfanello non ne potea più, finché, già vicino ad abbandonarsi dell'animo, tra' pianti e i singhiozzi trovollo, e n'ebbe baci, carezze e dolci. Appunto da questa storiella ripete la sua origine una frase proverbiale di Aci: *Veni mè patri? – Appressu!,* che si suol dire quasi motteggiando, allorché si attende persona che non giunge mai.

In Monte Erice i Morti mangiano [...]. Partendosi dalla chiesa dei Cappuccini, a un terzo di miglio dalla montagna, recano con loro tutto quanto è necessario a far «buoni morti» [doni] a' bambini loro divoti. Giunti alla Rocca Chiana si fermano a prender riposo, sedendosi tutti in giro per rifocillarsi con ciò che di meglio possano immaginare i fanciulli ericini, cioè con pasta ben condita. Ripreso via per i sentieri più deserti, vanno a lasciare i loro doni dentro le case dei bambini. Non ignorano tutto ciò costoro, e la mattina pertempissimo scendono a brigate a' Cappuccini per vedere i Morti che sono stati così buoni per essi; ma nello scendere vanno saltando per una scorciatoia, onde evitare Rocca Chiana, temendo che qualche morto non sia ancor là a mangiare, o che non si trovino colà avanzi della lauta imbandigione.

«Nel Messinese c'è un'usanza che non trova riscontro in altri punti di Sicilia, a quanto io mi sappia. Ed è questa. Le mamme consigliano ai bimbi a metter sul tavolino un bicchier d'acqua perché i Morti hanno sete; il domani se il bicchier d'acqua è vuoto, vuol dire che i Morti son venuti, hanno bevuto, han lasciati i regali che il bimbo deve veder dove stanno nascosti; se il bicchier d'acqua è pieno, vuol dire che il bambino è stato inquieto e disobbediente; che i Morti son passati, non hanno voluto bere e quindi non hanno lasciato i dolci e i giocattoli.

A Messina, però, anche oggi, hanno l'abitudine di andare al cimitero, e, seduti vicino alle tombe, mangiare e bere allegramente per poter vivere più lungamente e poi lungamente poter onorare i parenti morti»[771].

Dunque, i morti ritornano, vengono attesi, onorati e qualche volta temuti. Ma sono, in Sicilia, soprattutto i bambini ad aspettarli con emozione, perché, se spaventano, sono anche prodighi di doni. Nella tradizione della maggior parte dell'isola, infatti, sono i defunti, e non la Befana o Babbo Natale a portare i regali ai più piccoli.

Ci avvaliamo ancora del Pitrè, che tratta dell'argomento riferendosi soprattutto al folklore palermitano:

Nella notte dal 1° al 2 novembre i morti lasciano la lor paurosa dimora, e in frotta o alla spicciolata scendono in città a rubare a' più ricchi pasticcieri, mercanti, sarti, ecc., dolci, giocattoli, vestiti nuovi e quanto altro è in essi morti intenzione di donare a' fanciulli loro parenti, che sieno stati buoni nell'anno, che li abbiano devotamente pregati, che abbiano fatto per essi qualche astinenza: è un furto innocente, che vuota il borsello del babbo, della mamma, del nonno, e impingua quello dei *fieranti,* dei venditori cioè di cosiffatti ninnoli, ragunati in una fiera improvvisata ora in un posto ora in un altro, ma per lo più in un sito popoloso della città. Non è improbabile che questa fiera un tempo si tenesse nel pubblico mercato che da noi si chiama *Vuccìrìa,* perché dai fanciulli si crede che i morti per quella sera se ne stiano tutti alla *Vuccìrìa;* ed una frase proverbiale consacrata per la ricorrenza dei *Morti* dice: *Sapiri la Vuccìrìa,* che significa sapere che *li cosi di morti* (nome complessivo dei regali che si fanno ai bambini) non son donate già dalle anime dei trapassati, ma bensì dai vivi: e quindi conoscere questo grazioso inganno, e per traslato, essere accorto, scaltro e malizioso [...].

Quando si avvicina la festa, i bambini cercano di chi dovrà andare alla *Vuccìrìa* a parlare a' *morti* in favor

[771] G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* cit., pp. 60-62. Il brano citato da Pitrè tra virgolette è tratto da «Illustrazione popolare», Milano, 30 ottobre 1887, p. 695.

loro; e se non stan buoni, si minacciano che non si andrà alla *Vuccìrìa,* non sarà fatta nessuna raccomandazione, non si *parlerà ai morti. [...]*

È già la sera aspettata, e i bambini, i fanciulli non hanno requie; pure vanno a letto ben presto tra timidi e speranzosi. Le mammine fanno recitar loro orazioni, preghiere od altre «cose di Dio», e non vi mancano i paternostri tanto efficaci perché i morti non facciano orecchie da mercante. La preghiera fanciullesca è questa:

Armi santi [anime sante], armi santi,
Io sugnu unu e vuatri siti tanti:
Mentri sugnu 'ntra stu munnu di guai
Così di morti mittitiminni assai.

[...] È già fatto giorno e i bambini balzano dal letto impazienti di cercare pertutto. Le cose dei morti, vedi astuzia d'una madre! son nascoste dove meno possono sospettarsi, e perciò crescono nei bambini le ansie, incaloriscono le premure. A certo punto essi trovano qualcosa e gridano: *Ccà su'!* E che trovano essi? Una treccia d'agli, un mestolo rotto, un paio di ciabatte sdrucite, un oggetto, insomma, ridicolo[772].

Incitati dai familiari a cercare meglio, e timorosi di non avere meritato doni migliori dai morti, riprendono le ricerche con più lena, finché non rinvengono dolci, frutta, giocattoli, indumenti:

I dolci del basso volgo sono pei Morti *i pupi di cena:* guerrieri a cavallo, soldati pedoni, signore, trombe, scarpette di zucchero fuso comunemente appellato *cena;* questi *pupi* qualche settimana prima della festa si vanno riffando per la città, uso molto antico [...]. Le frutta sono fichi infilzati a forma di ruota, mele, noci, castagne, mortella, nocciole avellane, e in alcuni luoghi anche fave. Tra gli abiti non suol mancare quasi mai un paio di stivaletti o di scarpe, anzi nell'Etna i bambini la sera del 1° novembre sogliono preparare in un angolo della casa un paio di ciabatte *('pparanu li scarpi),* acciò i morti nella prossima notte vi ripongano dentro qualche cosa. Le ciabatte spariscono, sostituite dalle scarpe nuove o da scarpine di zucchero, ma v'ha chi le ritrova ripiene di cenere o di qualche cosa non bella[773].

Giuseppe Bonomo, scrivendo dell'usanza a Palermo, osserva che i doni trovati dai bimbi al risveglio consistono di solito in

dolci di marzapane (i dolci dei Morti), bambolotti di zucchero adorni di confetti e dipinti con colori vivaci, biscotti e anche soldi, predisposti in un vassoio [...]. I cattivi avranno dai Morti scarpe rotte, carbone, corone d'agli[774].

Al posto del vassoio può essere usato un cesto, *u cannistru,* in cui fanno bella vista, informa Fatima Giallombardo, frutta secca *(u scàcciu),* dolci secchi misti *(u mmiscu),* melagrane, mentre sulla tavola troneggia una *pupa* di zucchero[775]. Simili le tradizioni nell'Agrigentino, dove nel *cannistru* troviamo fichi secchi, noci, castagne, mandorle, noccioline, melagrane e ancora la *pupa,* fatta a immagine di una dama o di un cavaliere antico, e più recentemente di personaggi dell'immaginario ludico-mediatico attuale. Commenta l'autrice:

La sua fattura di pasta nei contesti cerimoniali più arcaici, il suo profilo al femminile *(a pupidda),* talora

[772] G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane* cit., pp. 394-400.
[773] *Ibid.,* p. 401.
[774] G. Bonomo, *Palermo: tradizioni e costumi. Alla salute della Santuzza,* in *Tuttitalia. Sicilia* cit., I, pp. 181-85: 184.
[775] F. Giallombardo, *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia,* Sellerio, Palermo 2003, p. 41. Sulla tradizione della *pupa* di zucchero vedi anche M. Caroselli, *Usi e costumi d'Italia* cit., p. 259.

enfatizzato da un grembo rigonfio di uova, e il suo consumo, considerato simbolicamente efficace sia per la fertilità umana che animale, suggeriscono insieme ai «semi» contenuti nei *cannistri* (la frutta secca, la melagrana) la valenza profonda di ogni «principio riproduttivo»[776];

a conferma che le feste in onore dei morti sottendono non solo o non tanto una «commemorazione», quanto la celebrazione della dinamica vita-morte-rinascita, della potenzialità germinativa che ogni apparente scomparsa rinchiude in sé, in quanto necessario presupposto di rigenerazione. A Salaparuta

i morti non sempre entrano nelle case, ma lasciano il dono alle porte e alle finestre per lo più entro le scarpe se i bambini appartengono al basso popolo, in Canestrini se sono del medio ceto[777].

Ad Agrigento i doni lasciati in quella notte ai bambini, cioè *i cosi ri morti,* secondo quanto scritto da Saverio La Sorsa nel 1935, sono principalmente giocattoli, vestiti, monete o dolci[778]. Anche Francesco Modica fa cenno ai doni in forma di dolci tipici, chiamati *i cosi duci* e consistenti in biscotti alle mandorle, nei *pup'i zuccaru* e in dolci di pasta reale a forma di frutta, vivacemente colorati (la cosiddetta «frutta marturana»)[779].

E questa «geografia» dei doni potrebbe continuare.

Al di là del loro impiego come regali portati dai defunti ai bambini, cibi e dolci entrano nelle tradizioni siciliane di Ognissanti e del giorno dei Morti sia come oggetti di questua, sia come consumo generalizzato.

Partiamo dalle *questue* in forma attiva e dalle *offerte.*

Nella zona di Augusta un caratteristico pane votivo, dalla forma di due mezzelune unite per il dorso, chiamato *cúcchìa,* veniva cotto il 2 novembre e regalato ai poveri in cambio di un rosario per l'anima di un caro defunto[780]. Si chiamavano *cucchi* anche i pani di forma ovale, con una croce incisa,

che le famiglie di Motta Sant'Anastasia dona[va]no ai bambini il giorno della Commemorazione dei defunti. Questi pani, un tempo preparati in casa nel forno a pietra, venivano donati anche al vicinato e ai parenti. Chi donava riceveva in cambio la recita di una preghiera tradizionale cui veniva aggiunto il nome di un parente defunto del donatore[781].

A Vita (Trapani), fino a non molto tempo fa,

il giorno della Commemorazione dei defunti una lunga teoria di mendicanti si disponeva all'ingresso del camposanto e riceveva in elemosina degli speciali pani antropomorfi che, nella percezione di offerenti e riceventi, erano rappresentazione dei defunti[782].

A Caterina Villermosa i bambini,

---

[776] F. Giallombardo, *La tavola l'altare la strada* cit., p. 42.
[777] G. Pitré, *Spettacoli e feste popolari siciliane* cit., p. 398.
[778] S. La Sorsa, *Tradizioni popolari di Agrigento* [1ª parte], in «Lares», VI (1935), pp. 190-202: 193.
[779] F. Modica, *Agrigento. Le tradizioni popolari,* Greco, Catania 2003, p. 104.
[780] M. Raciti, *Zona industriale dì Augusta : tradizioni e costumi* cit., p. 451.
[781] L.E. Buttitta, *I morti e il grano* cit., p. 125.
[782] *Ibid.,p.* 108.

coperti con lenzuola bianche e a lume di lanterna, andavano questuando dopo mezzanotte dolciumi e alimenti per le abitazioni presentandosi esplicitamente come «i morti»[783].

Ad Avola (Siracusa), fino agli anni Sessanta, si preparavano in casa *i panuzzeddi rè motti,* «piccoli pani rotondi, che, il giorno dei morti, venivano distribuiti ai numerosissimi mendicanti disposti ai bordi della strada che porta al cimitero»; si offrivano «con l'intenzione di *arrifriscari l'armuzzi rè mutticeddi,* cioè suffragare le anime dei parenti defunti»[784]. I *panuzzi ri morti* erano d'uso in molte parti della Sicilia: «In alcuni paesi questi pani venivano] distribuiti a parenti e amici invitati ad assistere alla messa in suffragio del morto»[785].

Nei paesi siculo-albanesi le famiglie si scambiavano in dono e mangiavano, come in altre zone del Meridione, la *cuccia,* chicchi di cereali bolliti, spesso insieme a legumi, conditi in salato o in dolce[786]. La *cuccia,* a base di frumento e ceci cotti addolciti con zucchero o vino cotto, era in uso a Raffadali (Agrigento)[787].

I cibi tradizionali delle ricorrenze dedicate ai defunti venivano non solo donati, scambiati, offerti ai questuanti, ma anche preparati, acquistati, consumati in gran quantità, e spesso assumevano esplicite forme che richiamavano ai morti stessi.

Il Pitrè testimonia, alla fine dell'Ottocento, l'uso, comune a larga parte d'Italia ma non comunissimo in Sicilia, di mangiare nell'occasione le fave. Ad Acireale, scrive tra l'altro,

il 2 novembre il basso popolo suol mangiare a pranzo *li favi 'n quasuni,* che son le fave senz'occhio e bollite. Quest'uso vigeva anche al secolo XVIII in Palermo (ove oggi invece si mangia focacce e mortella nera)[788].

Scriveva Virgilio Sacca nello stesso periodo:

Il 2 novembre, in Sicilia, si mangiano i *morti.* La novità dei morti siciliani sta nei dolci, tutta nei dolci. Le botteghe dei dolciari ne sono piene: si tratta di paste diverse, confezionate con forme svariatissime: stinchi, scheletri, teschi, anime del Purgatorio, angeli, scarpettine, castagne, fichi e tutte le varietà di frutti siciliani: un ossario squisito, una serra di frutti prelibati, come si vede[789].

A Salemi (Trapani) si confezionavano pani raffiguranti mani di morti[790]. A Bronte (Catania) erano in uso *i crozzi 'i motti,* «dolcetti durissimi che riproducevano in miniatura teschi e ossa lunghe, che dovevano ricordare i parenti defunti»[791]; tali dolci potevano essere parte dei doni portati dai morti ai bambini nella notte. A Enna, dolci tipici della ricorrenza erano i *totò,* le *ossa di morto* e la frutta marturana[792]. Dolci chiamati *ossa ri muortu* comparivano anche a Palermo[793].

---

[783] *Ibid.,p. 11*2.
[784] S. Burgaretta, *Note di aggiornamento ad «Avola festaiola» di Gaetano Gubernale,* Associazione Filodrammatica Avolese, Avola 1988, p. 123; vedi anche LE. Buttitta, *I morti e il grano* cit., p. 125.
[785] M.A. Di Leo, *Feste popolari dì Sicilia,* Newton & Compton, Roma 1997, p. 184.
[786] F. Giallombardo, *La tavola l'altare la strada* cit., p. 41.
[787] In http://www.comune.raffadali.ag.it/comune__feste.asp
[788] G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane* cit., p. 407.
[789] V. Sacca, *I «morti» siciliani,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), p. 239.
[790] M. Limiti, *Guida insolita ai misteri* cit., p. 57
[791] In http://www.bronteinsieme.it/7tr/tradi2ioni.htm
[792] In http://www.vivienna.it/enna/artenn...
[793] In www.palermoweb.com/panormus/feste/i__morti.htm

A Marsala, sempre nel giorno dei Morti, erano tipiche

delle focaccie piene di ricotta, o delle pizze di fornaio, che stend[evano] i venditori nella piazza agli occhi di tutti i cittadini che la mattina di buon'ora alzaronsi per andare in chiesa[794].

Veniamo ora alla festa di *San Martino.* Sporadicamente anche in Sicilia in questi giorni si «celebravano» e si irridevano i mariti «cornuti». Giuseppe Pitrè nota che ad Acireale il santo era ritenuto protettore dei «becchi», mentre in generale, nell'isola, a tale incarico era chiamato San Silvestro[795]. Al di là di questo, comunque, la ricorrenza era celebrata con banchetti (tradizionali le carni di tacchino e di maiale), allegrie, libagioni.

Non è a dire - scrive ancora il Pitrè - la baldoria che si fa per il pranzo di questo giorno. Si mangia a crepapelle e si sbevazza fino alla sazietà; conseguenza: chiacchierio, vocio, urli, un vero baccano, i cui attori principali sono gli uomini[796].

Non mancavano questue e offerte. Sempre il Pitrè scrive che per San Martino

mangiansi anche certi biscotti che prendono il nome del Santo: *Viscotta di S. Martinu,* e che hanno la forma di un piccolo pane, la cui parte appariscente è alla *roccocò.* I dolciari di Palermo e delle principali città della Sicilia ne fabbricano e ne vendono in quantità grandissima. Certi venditori ambulanti, nei giorni che precedono il Santo, ne vanno riffando, per un soldarello, delle partite di dieci, dodici e più. Biscotti si danno alle persone di servizio, che ti vengono a fare il *Bon Sammartinu* ecc. In Regalmuto si fanno col nome di *guasteddi* certe paste coniche, le quali si mangiano intinte nel miele[797].

A Messina, cibi tradizionali della ricorrenza erano il capretto e il torrone[798].

[794] D.B.L, *Cibi tradizionali a Marsala* cit., p. 319.
[795] G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane* cit., p. 409.
[796] *Ibid.,* p. 412.
[797] *Ibid.,* p. 411.
[798] V. Sacca, *I cibi tradizionali a Messina,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), p. 484.

xix. Sardegna

Erano largamente diffusi in tutta l'isola i *riti di accoglienza* per i morti «ritornanti» in occasione delle ricorrenze dei primi di novembre, e le preoccupazioni e le precauzioni legate a tale «ritorno».

La prima testimonianza a stampa è del 1850, quando Vittorio Angius, a proposito di Siniscola (Nuoro), registra che nella sera della vigilia del giorno dei Morti

> sogliono nelle case preparare del pane e delle brocche piene d'acqua, perché se i defunti vengano tra l'ore silenziose della notte nella casa possano satollarsi[799].

Nel 1877 Salvatore Sechi-Dettori è più dettagliato e fa riferimento al clima di timore che si instaurava in quell'occasione:

> È questa una notte di grande spavento e di terrore pei bimbi, e anche per gli adulti [...]. E molti, giovani e grandi, uomini e donne, cercano di mettere in fuga lo spavento col rimanere svegli tutta quanta la notte, affogandolo nell'orgia e nella crapula [...]. Non è famiglia che nella notte dei defunti non prepari il piatto dei macheroni. Moltissime lasciano la mensa imbandita per uso e consumo dei morti; altre mettono sul limitare della porta un bel piatto di macheroni con la posata, perché durante la notte, affamati vanno essi in giro [...]. Guai a quella casa che non ha un piatto di macheroni per gli amati che furono! Essa sarà colpita nell'anno stesso dalla sciagura e dal *destino,* perché la vendetta dei morti è inesorabile[800].

Giuseppe Calvia Secchi scrive alla fine dell'Ottocento, riferendosi in particolare al Logudoro:

> Quando nel giorno 2 di novembre le campane suonano a morte non si deve spazzare le stanze, né tanto meno gettar via le immondezze, perché in quel giorno le anime dei trapassati vengono a visitare le case dei loro parenti. Una volta, in tale circostanza, una donna si mise a spazzar le stanze, ma sentì tosto un'anima gridarle dal pavimento: «Ello in su muntonarzu mi chi ettas?» (Mi getterai tu dunque nel mondezzaio?).
>
> La notte del 2 novembre si mangiano di prammatica «sos macarrones de sos mortos» (i maccheroni dei morti). Prima di porsi a letto le famiglie preparano sulle mense un gran piatto di questi maccheroni, che son destinati ai defunti parenti. Le anime entrano alla mezzanotte nelle case, girano attorno alle mense imbandite, e se ne partono quindi saziate dal solo odore delle vivande. Se invece non si prepara alcun piatto, i morti se ne vanno via sospirando. Si lasciano sul piatto delle forchette, ma si ha l'avvertenza di non infiggerle sui maccheroni. E male ne verrebbe al padrone di casa se ciò non si facesse, poiché egli alla mattina seguente troverebbesi infilzate nelle coscie tutte le forchette. A Perfugas nell'Anglona si preparano sulla tavola tanti piatti quanti sono i defunti della famiglia: le forchette vi si collocano sopra incrociate. Se il padrone di casa non farà questa operazione, verranno, durante la notte, i morti, e lo bastoneranno. La moglie udrà le grida del marito, ma non si potrà muovere a soccorrerlo. I morti poi nel partirsene lascieranno nella stanza un gran puzzo d'aglio. A Mores si crede che certe macchie verdastre, che si presentano alle volte sulla pelle di certi individui, siano morsicature di morti[801].

Contemporanea a questa è l'annotazione di Francesco Poggi, secondo cui

---

[799] Citato in A. Mulas, *La puntura de la rimembranza. I luoghi, le figure, le parole e i riti della morte nella cultura tradizionale della Sardegna,* Forni, Sala Bolognese 1997, p. 483. Questa del Mulas è opera fondamentale sull'argomento, repertorio dettagliato di fonti e materiali, e a essa siamo largamente debitori per la stesura di questo capitolo.

[800] S. Sechi-Dettori, *Errori e pregiudizi. A mia sorella Carmina VII. La cena dei morti,* in «La Stella di Sardegna», 4 novembre 1877, p. 228.

[801] G. Calvia Secchi, *Morti e moribondi nelle credenze del Logudoro (Sardegna),* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), PP. 300-3: 302-3.

la notte de' Morti, non poche famiglie usano esporre sui davanzali, o fuori dell'uscio, delle brocche d'acqua, affinché le anime, passando, trovino di che dissetarsi; preparano poi nella cucina, per i propri defunti, oltre che da bere, anche da mangiare; una cenetta frugale ma appetitosa: del salame, del prosciutto, un pezzo d'arrosto, frutta, formaggio ed una brocca d'acqua; non offrono a' defunti vino perché - non essendo i poveretti più abituati a berlo - questo potrebbe dar loro alla testa [...]. La cena si ammannisce sempre vicino al *fochile;* l'uscio della cucina si lascia aperto e sul limitare viene messo un lume, che rimane acceso tutta la notte, affinché le anime, entrando, non abbiano a farsi del male[802].

Nel 1910 è Sebastiano Satta a testimoniare che

secondo una leggenda sarda, nella seconda notte di novembre, i morti di Barbagia tornano ai loro focolari, mangiano le torte di uva passa e le mele e le pere vernine, e parlano dei loro amori e dei loro odi[803].

Ofelia Pinna, nel 1921:

Appena la campana comincia a suonare a morto, tutti si fanno il segno della croce e sospendono le faccende domestiche. Per quel giorno [2 novembre] nessuno deve pettinarsi, né spazzare la casa. Perché i morti vanno a visitare i parenti e camminano invisibili per le stanze; con le immondezze, quindi, si butterebbero le povere anime. Si evita di passare in mezzo alle camere dove particolarmente camminano i trapassati e si rasentano i muri camminando con ogni attenzione[804].

La stessa autrice ribadisce le usanze di predisporre cibo per i morti e di «non lasciare in giro nessun arnese tagliente perché il morto altrimenti se ne servirebbe per conficcarlo nelle carni dei viventi»[805].

La tradizione dei maccheroni lasciati sulle tavole a disposizione dei morti riguarda anche la Gallura; qui non vanno messe le posate, «nulla che punga», perché i morti non si feriscano. «Si accende anche la lampada perché gli spiriti vedano»[806].

Non è qui possibile dar conto di tutte le numerose fonti e testimonianze successive relative all'argomento (tra l'altro eccellentemente repertoriate nell'ottima opera di Andrea Mulas[807], a cui rimandiamo), che in gran parte ripetono le stesse informazioni. Ci basti aggiungere, per la Gallura, questa serie di divieti e di precauzioni significativamente suggeriti dalla tradizione:

Zappare, arare o comunque muovere la terra il giorno dei morti era considerato peccato gravissimo, perché il 2 novembre i morti uscivano tutti dalle fosse per penitenza. Sempre il 2 novembre, era vietato bruciare frasche in campagna pena entro l'anno la morte di uno della famiglia. Ancora: la notte dei morti, 2 novembre, tutti dovevano restare chiusi in casa, senza uscire per nessun motivo, perché durante la notte si potevano incontrare i morti [...]. Se il giorno dei morti si pulisce la casa e si buttano fuori le immondizie, oppure si pulisce il focolare e si butta fuori la cenere, entro l'anno muore uno della famiglia[808].

Passiamo a quanto Gian Paolo Caredda può così riassumere, nel 1993, per tutto il territorio regionale:

La credenza nel ritorno delle anime dei morti rientra nella più antica tradizione mitico-rituale sarda. Di

---

[802] F. Poggi, *Usi natalizi, nuziali e funebri della Sardegna,* Premiata Tipografia di A. Cortellezzi, Mortara-Vigevano 1897, pp. 111-13.
[803] S. Satta, *Canti barbaricini,* «La Vita letteraria», Roma 1910, p. 234.
[804] O. Pinna, *Riti funebri in Sardegna,* Gallizzi, Sassari 1921, p. 45.
[805] *Ibid.,* pp. 45-46.
[806] M. Azara, *Tradizioni popolari della Gallura. Dalla culla alla tomba,* Edizioni Italiane, Roma 1943, p. 270.
[807] A. Mulas, *La puntura de la rimembranza* cit., pp. 483-94.
[808] N. Cucciari, *Magia e superstizione tra i pastori della Bassa Gallura,* Chiarella, Sassari 1985, p. 176.

queste anime, però, si aveva paura in quanto potevano portare rischi e calamità per i vivi, soprattutto quando si aveva la sventura di incontrarne qualcuna. In particolare, si riteneva che le anime dei morti che non avevano scontato l'intera punizione tornassero sulla terra in gruppo, a mezzanotte, e si dilettassero a schernire i vivi. Potevano aggirarsi nei nuraghi, nei crocicchi, nei pressi o dentro le chiese, per cui la notte era preferibile star lontani da tali località. [...]

Il timore delle anime è entrato nella leggenda col «ballo dei morti», al quale si era costretti a partecipare per poi inevitabilmente morire. Da qui le pratiche per allontanarle o, quanto meno, per ingraziarsele. [...]

Per ingraziarsi le anime era consuetudine predisporre la «cena dei morti» la notte fra l'1 e il 2 novembre (in concomitanza alla ricorrenza dei defunti) e, in un numero limitato di paesi, la notte del 1° agosto. Per questa cena si imbandiva un tavolo dal quale erano esclusi le posate ed il vino. [...]

In passato questa cena prevedeva, in Gallura, un piatto d'obbligo, i *cyusòni,* grossi gnocchi fatti in casa che, dopo esser stati ben conditi, si esponevano sui davanzali delle finestre a pianterreno. A consumarlo sarebbero state le anime buone che, vagando per la terra, desideravano banchettare a casa propria in attesa del transito dal purgatorio al paradiso. Nella realtà, la gustosa pietanza attirava gruppi di giovani che ne facevano man bassa, passando con disinvoltura da una finestra all'altra.

Negli stazzi la cena dei pastori consisteva nelle interiora degli animali macellati per la ricorrenza: un rituale che risente evidentemente di influssi pagani. Poi si imbandiva la tavola in cui si disponeva la carne. Al mattino successivo, nel riscontrare che tutta la cena era intatta, la si distribuiva alle famiglie più bisognose. Nella stessa occasione, anche i pastori di Orune macellavano qualche capo di bestiame e la carne veniva offerta a parenti e vicini in suffragio delle anime. Ad onor del vero, questa nobile motivazione nascondeva la speranza scaramantica di evitare che al gregge accadesse qualcosa di male. Nello stesso centro, la notte fra l'1 e il 2 novembre, si lasciavano aperti i cassetti di tutti i mobili nella eventualità che le anime dei morti necessitassero di qualcosa che, con questo accorgimento, potevano trovare con la massima facilità. In molte case di tutta l'isola, dopo la cena, ci si guardava bene dallo scrollare le tovaglie, in quanto i tocchetti di pane e le briciole avrebbero consentito agli angeli custodi di cibarsene. [...]

Scomparsa del tutto è, invece, la tradizione di non spazzare la casa il 2 novembre, soppiantata dalle maggiori attenzioni che oggi si dedicano all'igiene ed alla pulizia[809].

Già trattando dei riti di accoglienza, si è introdotto l'argomento delle *offerte* e dei *doni.* Accanto a esse numerose erano le usanze di *questua.* Anche in questo caso le testimonianze sono numerosissime, e l'opera del Mulas ha costituito un prezioso supporto al nostro lavoro.

Nel 1834 Angius menzionava la cerimonia del *su túmulu,* che si chiudeva con offerte ai sacerdoti:

Nella commemorazione dei fedeli defunti si fa gran concorso alla chiesa. Portano le donne *su tùmulu:* questo è una scodella con fuoco, in cui brucian incenso, 0 rosmarino, e alcune candele o moccoli di cera. Si assidono sulle tombe, che sono in lunghi ordini sotto il pavimento, dove giacciono i loro cari estinti, ed ivi sulle gambe incrociate fanno le preghiere [...]. Terminati gli uffizi, i preti vengono in mezzo al popolo, e prendonsi molte elemosine per cantare sulle tombe le orazioni della chiesa[810].

Simili offerte ai preti affinché celebrassero per i morti compaiono in numerose fonti, dell'Ottocento e successive.

Ancora Angius, verso la metà di quel secolo, registra più volte l'uso di fare, in occasione della commemorazione dei Morti, elemosine ai poveri, a cui venivano offerti pane, grano, carne, legumi eccetera[811]

Nel 1891 Giuseppe Ferraro menziona i *pabassinos:*

Nel giorno dei morti si usa da qualcuno *attitare* [eseguire il canto funebre], in casa pei defunti. Alcuni

[809] G.P. Caredda, *Le tradizioni popolari della Sardegna,* Archivio Fotografico Sardo, Nuoro 1993, p. 51.
[810] Citato in A. Mulas, *La puntura de la rimembranza* cit., p. 448.
[811] *Ibid* , p.453.

poveri *attìtano* per ricevere elemosina di *pabassinos,* panetto con uva passa, oppure pane condito con sapa[812].

Lo stesso autore altrove scrive che i *pabassinos* vengono anche inviati in dono a parenti e amici, ai quali possono essere offerti pure maccheroni; i ricchi fanno uccidere una o due vacche e mandano carne a parenti, amici, poveri; i signori mandano in dono ai loro pastori pesce, pane bianco, pani con l'uva passa[813].

Nel 1899 Francesco De Rosa cita per la Gallura l'usanza di scambiarsi, a Ognissanti, regali fra amici e vicini, principalmente destinati ai bambini e consistenti in pani di vari tipi e in dolci[814].

Offerte e doni consistenti in pani, carne e cibi in genere vengono testimoniati da altre fonti, così numerose da non poter essere citate (rimandiamo ancora al Mulas[815]).

Vogliamo invece soffermarci sulle questue in forma attiva, e in special modo su quelle infantili, più vicine alle attuali usanze di Halloween di cui ci stiamo occupando.

Partiamo dalle questue di adulti. Ferraro, nel 1894 e 1899, accenna a quelle di poveri, Sechi-Dettori, nel 1877, a quelle di preti e sacristi[816]. È Grazia Deledda, nel 1895, a trattare diffusamente dell'usanza del *mortu-mortu:*

> Per i Santi si fa «su mortu-mortu». In questo nome si compendiano i dolciumi usati in tal giorno. Sono i «papassinos», dolci di uva passa, di mandorle, di noci e di nocciuole, riunite da una specie di poltiglia impastata con sapa o con acqua inzuccherata.
>
> I più aristocratici vengon ricoperti da uno strato «sa gappa» di zucchero e di treggea. Se ne fanno anche di pino e di pasta gramolata con uova e manteca.
>
> Il pane per la festa dei morti è finissimo, tutto intagliato e scolpito. C'è inoltre il pane di sapa, cioè tutto impastato a sapa [...].
>
> La sera di Tutti i Santi i sagrestani delle chiese di Nuoro si armano di un campanello e di bisacce, e picchiano quasi ad ogni porta, chiedendo il «mortu-mortu». Vengon loro dati i «papassinos», il pane, frutta secche, mandorle e noci.
>
> Il frutto di questa bizzarra raccolta i sagrestani se lo spartiscono in santo amore, e lo divorano allegramente, durante la notte, mentre suonano i tristi rintocchi mortuari[817].

Tralasciamo numerose altre testimonianze relative a questue di adulti e passiamo a quelle infantili, più interessanti, come abbiamo detto, ai fini della nostra ricerca.

Scriveva Angius nel 1850, trattando delle usanze del 2 novembre: «In questa occasione i piccoli sogliono andare dai parenti e conoscenti ciascuno con un sacchetto, domandando *su peticoccone* e ricevono uve passe, fichi secchi ecc. »[818]; e la Deledda, nel 1895, aggiungeva alle informazioni sulle questue: «Compagnie di ragazze allegre e di bimbi imitano il costume dei sagrestani, e vanno in giro per le case chiedendo il *mortu-mortu»*[819].

A Olzai, rilevava Pietro Meloni-Satta nel 1913,

---

[812] G. Ferraro, *Canti popolari in dialetto logudorese,* Loescher, Torino 1891, p. 216.
[813] Vedi in A. Mulas, *La puntura de la rimembranza* cit., p. 454.
[814] F. De Rosa, *Tradizioni popolari di Gallura. Usi e costumi,* Tipografia Giacomo Tortu, Tempio e Maddalena 1899, p. 251.
[815] A. Mulas, *La puntura de la rimembranza* cit., pp. 450-57.
[816] Vedi, anche per i riferimenti bibliografici, *ibid.,* pp. 457-58.
[817] G. Deledda, *Tradizioni popolari di Nuoro (Sardegna) [2ª* parte], in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), pp. 401-50: 434.
[818] Riportato in A. Mulas, *La puntura de la rimembranza* cit., p. 460.
[819] G. Deledda, *Tradizioni popolari di Nuoro (Sardegna)* cit., p. 434.

la sera del 1° novembre, vigilia della commemorazione dei defunti, nuova festa per i ragazzi, che ansiosi ne aspettavano la ricorrenza. Al tramonto del sole, i ragazzi si riunivano in gruppi per andare di casa in casa, *con voci alte e fioche,* e col ritornello: *«a Purgatoriu* (o *Prugatoriu)».* E in tutte le case, come persone attese, trovavano cordiale accoglienza: e vi ricevevano offerte [...] di mele, pere, uva passa, noci, nocciuole, mandorle, castagne, *pilarda de pruna e de pira* (prune e pere secche), e qualche dolciume[820].

Per Ofelia Pinna (1921): «A Orotelli, a Sarule e altrove, la sera della vigilia dei morti, i bambini del paese vanno a domandare *su mortu mortu»*[821]. In Gallura (Azara, 1943):

Anche nella sera di Ognissanti, specialmente a Tempio, si usa fare questa specie di questua. Il gruppo dei ragazzi è fornito di un campanello [...]. Giunti alla porta i ragazzi dicono: *e ci li deti lì molti e molti? (ci date i morti e i morti?)* [...]. Il dono per lo più consiste in un poco di castagne fresche, ma si danno anche fichi secchi, noci, ecc.[822].

Nel 1968 scrive Angelino Usai:

Nel giorno dedicato alla commemorazione dei defunti [...] i ragazzi, isolati o a gruppi, muniti di *sacchetto* o *sporta,* si recano di casa in casa per chiedere *cosa dais as animas?,* cosa date in memoria delle anime buone dei vostri defunti?

Fino al 1951-52 l'offerta consisteva in poche mandorle col guscio, fichi secchi, castagne, patate, fave e ceci. Adesso rifiutano tali generi e chiedono doni in denaro, amaretti, biscotti. Al calar della sera i ragazzi sono sostituiti, in questa specie di questua, dagli adulti, i quali portano recipienti idonei a contenere vino, olio, salumi, formaggi, pane, uova e dolci [...]. E un'usanza antichissima che si pratica in molti paesi dell'Isola. A Lanusei, per esempio, alla questua partecipano anche i figli delle famiglie benestanti e il loro *pediri* (lat. petere [chiedere]) lo esprimono così: *ì mi onada is animas?*[823].

Ad Arborea (Oristano), scrive Agostino Garau nel 1987, nel giorno dei Morti, per antica tradizione,

i bambini vanno in giro per il paese, visitando le case dei parenti ed amici, per chiedere *sa paniscedda,* ossia una offerta che, secondo l'usanza, le famiglie danno spontaneamente in suffragio dell'anima dei loro defunti: offerta che consiste nel regalare un pane, oppure dei dolci casalinghi come *pabassinus* o *gattou,* fichi secchi e castagne, ceci o fave cottoie e mele cotogne. [...] Oggi [...] i bambini ci vanno tutti, anche quelli che appartengono a famiglia agiata. Per raccogliere *sa paniscedda* i bambini usano portare un grosso fazzoletto o tovagliolo annodato ai lembi. Riempito questo panno che funge da sacchetto, rientrano a casa entusiasti e contenti per le belle cose che hanno ottenuto[824].

Una questua infantile in cui si raccoglievano soprattutto particolari pani devozionali, simili alle pagnottelle in uso per la festa di Sant'Antonio Abate, è testimoniata nel 1990 da Anna Lecca per l'Ogliastra; la formula con cui si chiedeva l'offerta era: *Si donada a is animeddas?*[825]. E Bonaria Mazzone, nel 1995:

Un antichissimo rito legato al mondo dei morti veniva eseguito fino a pochi anni fa in molti centri

---

[820] P. Meloni-Satta, *Costumanze e ricordi di Olzai,* Società Tipografica Sarda, Cagliari 1913, p. 18.
[821] O. Pinna, *Riti funebri in Sardegna* cit., p. 46.
[822] M. Azara, *Tradizioni popolari della Gallura* cit., p. 142.
[823] A. Usai, *Baunei,* Fossataro, Cagliari 1968, pp. 98-99.
[824] A. Garau, *Tradizioni popolari della zona del Monte Arci,* S.Alvure, Oristano 1987, pp. 79-80.
[825] A. Lecca, *Pani e bambini : quotidianità e cerimonialità,* in «Bollettino del Repertorio e dell'Atlante demologico sardo», n. 14 (1990), pp. 27-34: 32-33.

dell'isola: le malinconiche giornate di novembre venivano animate da gruppi di bambini che andavano di casa in casa a chiedere *su mortu mortu,* ossia l'obolo per le anime. Ciò accadeva soprattutto in occasione della ricorrenza dei defunti, la vigilia o il giorno stesso: l'offerta non doveva essere assolutamente negata *ca sas animas non cherene* (perché le anime non vogliono). [...]

Questa tradizione è diffusa anche in molte zone del Campidano e del Cagliaritano: i bambini chiedono, bussando di porta in porta, *is animeddas* (le anime). Anche in quei paesi gli adulti offrono loro frutta secca, dolci e altro; nessuno rifiuta di dare l'offerta per *is animeddas.* Una tradizione simile sopravvive anche a Tempio Pausania e in altre zone della Gallura[826].

Ancora oggi ci sono questue il cui uso rimane vivo e molto seguito. L'1 novembre in diversi paesi i bambini, a volte vestiti da chierichetti, visitano le case ricevendo dolci e monete. Questa usanza, informa Caredda, «è diffusa a Quartu Sant'Elena, Orune, Orgosolo e perfino nella città di Nuoro»[827]. Lo stesso autore riferisce di una questua infantile in uso il 31 ottobre, vigilia di Ognissanti, nelle località di Armungia, Decimopotzu e Villapotzu:

Ne sono protagonisti i bambini dei tre paesi i quali, provvisti di una federa o di un sacco, fin dalle prime ore del mattino si riversano nelle strade e bussano a tutte le porte chiedendo offerte (e cioè *is animeddas),* che consistono in pane o limoni o frutta fresca e secca. In ogni abitazione trovano buona accoglienza e non impiegano molto a tornare a casa con la federa ricolma[828].

Ancora Caredda, nel 1990, documentava come viva nel Campidano, e in particolare a Sinnai, la tradizione dei bambini che, chiedendo *is panixeddas* (o *is animeddas),* questuavano nelle case pane, frutta o dolci che nessuno rifiutava[829].

Viva nel 2003 appare anche la questua infantile ad Arzachena, oggetto di ricerca di una tesi di laurea; qui la mattina del 2 novembre si vedono schiere di ragazzini, armati di ceste o buste, girare per il paese e bussare alle porte urlando: *Molti e molti!* Le persone che ricevono l'attesa visita offrono ai bambini manciate di caramelle, di frutta secca, di cioccolatini e qualche moneta. Fino a vent'anni fa venivano preparati e offerti dei dolci fatti in casa, gli *aciuleddi,* frutta secca e di stagione e il tradizionale *pan di sapa*[830].

Passando alla festa di *San Martino,* anche nell'isola troviamo feste, banchetti eccetera. A Nurachi, poi, nella notte fra il 10 e l'11 novembre, gruppi di giovani girano per il paese e su molti usci lasciano canne, raccolte in campagna, «in quantità diverse, tanto maggiore quanto più il padrone di casa è bevitore». Una sorta di scherno che prende di mira, dunque, i beoni. «Le canne vengono addirittura legate alle porte dei più incalliti che sono quindi costretti a grosse fatiche per riuscire ad aprire l'ingresso»[831]. Non si può non notare una certa assonanza con quanto abbiamo visto accadere, nella vigilia di Ognissanti o del giorno dei Morti, in Sicilia e in altri luoghi, dove si sbarravano con ostacoli gli usci delle case.

---

[826] B. Mazzone, *I Sardi. Un popolo leggendario. Magia, riti e tradizioni di un'isola millenaria.* Delfino, Sassari 1995, p. 111.
[827] G.P. Caredda, *Sagre e feste in Sardegna,* Sagep-Edizioni della Torre, Genova 1990, p.335
[828] *Ibid*,p. 333.
[829] *Ibid,* p. 336.
[830] La tesi di laurea in oggetto è citata in L.E. Buttitta, *I morti e il grano* cit., pp. 106-7.
[831] G.P. Caredda, *Sagre e feste in Sardegna* cit., p. 338.

Non mancano in Sardegna, relative all'1 novembre, neppure testimonianze sull'uso della *zucca intagliata.* Ne troviamo traccia in una lettera a «Il Giornale» del 29 dicembre 1999, lettera che il quotidiano riporta, nell'apposita rubrica, col titolo: *Halloween non c'entra coi Celti.* Un cittadino sardo trapiantato a Genova, Giovanni Ledda, dà notizia di tradizioni vive durante la sua infanzia:

> Sono originario di un paesino della Sardegna e nei primi anni Cinquanta, ancora bambino di scuola elementare, con i miei coetanei festeggiavamo, secondo l'usanza sarda, la commemorazione dei defunti. Ciò consisteva nel reperire, impresa difficile, una zucca, svuotarla, inciderla per formare gli occhi, il naso e la bocca e poi, con all'interno la classica candela accesa, collocarla sulle scale del campanile per spaventare, secondo i nostri desideri, il vecchio sagrestano. Questo avveniva la sera della vigilia. Il mattino seguente, giorno della festa, dopo avere ascoltato la messa [...], giravamo per il paese casa per casa per chiedere dolciumi confezionati per l'occasione e frutta. La frase «magica» per fare aprire le porte era: *faghide bene a sos mortos* (fate del bene ai morti). Generalmente essa funzionava [...]. Nel pomeriggio era la volta dei giovani e anche di qualche adulto buontempone, che bussando di porta in porta e recitando complimenti in rima sarda a *sa pobidda* (la padrona di casa) ricevevano in cambio lardo, salsicce e vino...[832]

Siamo arrivati alla fine del viaggio nel folklore delle regioni d'Italia.

Torniamo portando con noi una convinzione: l'America è lontana, ma Halloween è qui.

C'è sempre stata.

[832] Lettera di G. Ledda, in «Il Giornale», 29 dicembre 1999.

BIBLIOGRAFIA

Albaut, C, *Filastrocche della notte di Halloween,* Motta, Milano 2000.

Alberghini Gallerani, A., *«Il nostro calendario era sicuramente uno dei più contrassegnati di rosso». A Renazzo dalla fine dell' Ottocento agli anni Trenta,* a cura di Borghi, G.P., in Zagnoni, R., *Renazzo. Un popolo, una chiesa,* Parrocchia di San Sebastiano, Renazzo 1985, pp. 255-98.

Alessandri, A., *Le feste popolari religiose nella campagna romagnola,* in *La religiosità popolare nella Valle Padana* (vedi), pp. 15-32.

Amalfi, G., *La festa di S. Martino nel Napoletano,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XIV (1895), pp. 229-49.

- *Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina,* Pedone Lauriel, Palermo 1890. Ambrogio, A., *Tradizioni funerarie e proverbi del Piacentino, in Il mondo agrario tradizionale nella Valle Padana* (vedi), pp. 13-27.

Andrini, S., *Halloween sotto la festa il nulla. Zucche e streghe stravolgono il vero significato della memoria di santi e defunti,* in «Bologna Sette», inserto di «Avvenire», 31 ottobre 1999.

Angarano, F.A., *Vita tradizionale dei contadini e pastori calabresi,* Olschki, Firenze 1973.

Anselmi, S. (a cura di), *Contadini marchigiani del primo Ottocento. Una inchiesta del Regno Italico,* Sapere Nuovo, Senigallia 1995.

L'arcivescovo a E-tv, in «Bologna Sette», inserto di «Avvenire», 30 ottobre 2005.

Artocchini, C, *Il folklore piacentino (tradizioni, vita e arti popolari),* Unione Tipografica Editrice Piacentina, Piacenza 1971.

- *Usi e tradizioni del contado piacentino legati a festività o ricorrenze religiose,* in *La religiosità popolare nella Valle Padana* (vedi), pp. 33-60.

Atzeni, G., *Il Mugello : tradizioni e costumi. Contadini e signori,* in *Tuttitalia.*

Toscana (vedi), I, pp. 320-22. *L'autunno. Feste, tradizioni,gastronomia,* Electa, Milano 1993. Azara, M., *Tradizioni popolari della Gallura. Dalla culla alla tomba,* Edizioni Italiane, Roma 1943. Azzoni, A., *Folklore asolano,* in Barozzi, G., Beduschi, L. e Bertolotti, M. (a cura di), *Mondo popolare in Lombardia,* 12, *Mantova e il suo territorio,* Silvana Editoriale, Milano 1982, pp. 245-58.

Babudri, F., *Fonti vive dei veneto-giuliani,* Trevisini, Milano [1925].

Bachtin, M., *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale,* Einaudi, Torino 1979.

Bagnari, V., *Zug d'una völta,* Walberti, Lugo 1987.

Bagnolo, U., *Streghe e folletti veneziani,* in *Almanacco veneto,* Tip. del Gazzettino, Venezia 1928.

Baldini, E., *Alle radici del folklore romagnolo,* Longo, Ravenna 1986.

- *Riti del nascere,* Longo, Ravenna 1991.

- e Bellosi, G., *Calendario e folklore in Romagna,* Il Porto, Ravenna 1989.

- e Foschi, A., *Fiabe di Romagna raccolte da Ermanno Silvestroni,* Longo, Ravenna 1993-99.

- e Trevisan, S. (a cura di), *Ravenna e i suoi fantasmi,* Longo, Ravenna 2005.
Balena, S., *Folklore piceno. Dalla montagna di Ascoli al mare di San Benedetto,* Edit-Edizioni Turistiche, Ascoli Piceno 1984.
Balladoro, A., *Folk-Lore veronese,* Stabilimento Tipo-Lit. Franchini, Verona 1897.
Balzani, F., *La «paura degli spiriti» nella tradizione ravennate. Giochi, racconti,figure e luoghi,* tesi di laurea, Università degli studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2003-4.
Bandini, F., *Orvieto: tradizioni e costumi. Il volo della palombella,* in *Tuttitalia. Umbria* (vedi), pp. 328-31.
Baragiola, A., *Folklore di Val Formazza,* Loescher, Roma 1914.
Barbiellini Amidei, G., *Non sottovalutate Halloween,* in «il Resto del Carlino», 1 novembre 1998.
Barnabè, N., *Nonno Natale racconta,* s.e., Milano [1984].
Baronti, G., *Il buon uso dei santi. San Martino e sant'Anna : tradizione scritta e autonomia folclorica,* Argo, Lecce 2005.
Barozzi, G. e Varini, M. (a cura di), *Atlante demologico lombardo,* 1, *Tradizioni popolari del ciclo dell'anno in provincia di Brescia,* Fondazione Civiltà Bresciana, [Brescia] 2001.
- *Atlante demologico lombardo,* 2, *Feste, riti e racconti della tradizione popolare in provincia di Mantova,* Fondazione Civiltà Bresciana, [Brescia] 2003.
Basetti Sani, A., *Foligno : tradizioni e costumi. La giostra della quintana,* in *Tuttitalia. Umbria* (vedi), pp. 213-16.
Basile, A., *La piana di Gioia e la piana di Locri: tradizioni e costumi. Madonne e crocifissi neri,* in *Tuttitalia. Calabria* (vedi), pp. 139-46.
Bassignana, E., *Il tempo della memoria. Giorni e mesi nella tradizione in Piemonte,* Priuli & Verlucca, Ivrea 1998.
Bastanzi, G., *Le superstizioni delle Alpi venete,* Tip. di L. Zappelli, Treviso 1888.
Baudrillard, J., *Lo scambio simbolico e la morte,* Feltrinelli, Milano 1979.
Beaton, C, *Halloween,* EL, Trieste 2002.
- *Halloween da giocare,* EL, San Dorligo della Valle 2003. Bellabarba, R., *Il ciclo della vita nella campagna marchigiana. Contributo allo studio delle tradizioni popolari,* Olschki, Firenze 1979. Bellazzi, L., *La notte di Halloween. Jack della lanterna,* La Spiga, Milano 1999. Bellucci La Salandra, M., *Massime e costumi di Manfredonia,* in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XII (1937), pp. 57-62.
- *Usi e costumi di Manfredonia,* in «Lares», IX (1938), pp. 137-42. Belpoliti, M., *Morti pagani,* in «La Stampa», 1 novembre 2000. Bercé, Y.M., *Festa e rivolta,* Pellegrini, Cosenza 1985.
Berchicci, A., *Il Lodigiano,* in L*'autunno. Feste, tradizioni,gastronomia* (vedi), pp. 46-51.
Berenstain, S. e Berenstain, J., *Evviva Halloween!,* Piemme, Casale Monferrato 2005.
Beretta, R., *Ma ai cattolici non piace la zucca,* in «Avvenire», 27 ottobre 2000.
- *Troppe zucche vuote nella notte delle zucche,* in «Avvenire», 29 ottobre 1999.
Bernardy, A.A., *Venezia tridentina,* Zanichelli, Bologna 1929.

Bertolotti, A., *Passeggiate nel Canavese,* Curbis, Ivrea 1867-74.
Biedermann, H., *Knaurs Lexicon der Symbole,* Droemer Knaur, Miinchen 1989.
Bo, V., *La religione sommersa,* Rizzoli, Milano 1986.
Bolognini, N., *Usi e costumi del Trentino,* Forni, Sala Bolognese 1979 (rist. anast. di diversi opuscoli aventi lo stesso titolo pubblicati a Rovereto, Tipografia Roveretana, 1882-92).
Bonomi, E., *Vita e tradizione in Lessinia. Testimonianze del primo Novecento,* Taucias Garëida, Giazza (Verona) 1981.
Bonomo, G., *Palermo: tradizioni e costumi. Alla salute della Santuzza,* in *Tuttitalia. Sicilia* (vedi), I, pp. 181-85.
Borgatti, M., *Folklore emiliano raccolto a Cento,* Olschki, Firenze 1968.
Bottiglioni, G., *Leggende e tradizioni di Sardegna,* Olschki, Genève 1922.
Bradbury, R., *L'albero di Halloween,* Bompiani, Milano 1994.
- *L'albero stregato,* Emme, Milano [1976].
Bravi, A., *Meraviglioso viaggio intorno all'uomo. Usi, costumi, credenze e tradizioni popolari .folklore lodigiano,* Il Pomerio, Lodi 1996.
Bravo, G.L., *Feste, masche, contadini. Racconto storico-etnografico sul Basso Piemonte,* Carocci, Roma 2005.
- *Italiani. Racconto etnografico,* Meltemi, Roma 2001.
Brego Morello, E., *Pavia e l'Oltrepò,* in *L'autunno, Feste, tradizioni, gastronomia* (vedi), pp. 58-67.
Bresciani, G., *Diario curioso di quello che s'osserva giornalmente nella città di Cremona. Tanto nelle cose spirituali quanto nelle temporali,* per il Belpieri, in Cremona 1638.
Briggs, K., *Vate, gnomi, folletti ed altri esseri fatati,* Luccarini, Roma 1985. Bristot, V., *Decorazioni Halloween,* EL, San Dorligo della Valle 2002.
- *Halloween. Scatole per caramelle da ritagliare, montare e decorare con gli adesivi,* EL, San Dorligo della Valle 2002.
Bronzini, G., *Tradizioni popolari in Lucania. Ciclo della «vita umana»,* Montemurro, Matera 1953.
Bruce, L., *Notti dì Halloween,* A. Mondadori, Milano 2002.
Bull, J., *Evviva i mostri!*, EdiCart, Legnano 2001.
Burgaretta, S., *Note di aggiornamento ad «Avola festaiola» di Gaetano Gubernale,* Associazione Filodrammatica Avolese, Avola 1988.
Buttitta, A., *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica,* Sellerio, Palermo 1996.
Buttitta, I.E., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa,* Meltemi, Roma 2006.
Calvia, G., *Danze macabre nelle leggende di Logudoro in Sardegna,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXI (1902), pp. 332-36.
Calvia Secchi, G., *Morti e moribondi nelle credenze del Logudoro (Sardegna),* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), pp. 300-3.
Camporesi, P., *Forme di vita e modelli culturali,* in *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Vita di borgo e artigianato,* Silvana Editoriale, Milano 1980, pp.11-41.

- *Rustici e buffoni,* Einaudi, Torino 1991.
- *La terra e la luna. Alimentazione folclore società,* Il Saggiatore, Milano 1989.

Cane, D. e Santacroce, C, *C'era una volta a Viti. Feste, lavori e credenze nel corso dell'anno e della vita,* Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997.

Carnato, J.A., *Halloween, un «carnevale» macabro e di dubbio gusto che rischia di svuotare i misteri più alti della vita,* in «Bologna Sette», inserto di «Avvenire», 29 ottobre 2000.

Canossi, A., *Anima popolana camuna,* Tipografia Carmina, Breno 1930.

Cantarutti, N., *Udine e la pianura friulana,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 411-15.

Canziani, E., *Piemonte,* versione dall'inglese di E. Sacchi, Hoepli, Milano 1917.

Capodanni d'Abruzzo. Tradizioni popolari di Pettorano sul Gizio, Associazione Culturale Pietro De Stephanis, Pettorano sul Gizio 1996.

Il cardinale Bertone. «Torniamo alle nostre tradizioni», in «Il Giornale», 2 novembre 2005.

Cardini, F., *I giorni del sacro. Il libro delle feste,* Editoriale Nuova, Milano 1983.

Caredda, G.P., *Sagre e feste in Sardegna,* Sagep-Edizioni della Torre, Genova 1990.
- *Le tradizioni popolari della Sardegna,* Archivio Fotografico Sardo, Nuoro 1993.

Carmeli, M., *Storia di vari costumi sagri e profani dagli antichi sino a noi pervenuti,* a cura di Isabella, D., Pozza, Vicenza 2001 (1ª ed.: Stamperia del Seminario, appresso Giovanni Mandre, Padova 1750).

Caroselli, M., *Usi e costumi d'Italia,* Gastaldi, Milano 1962.

Carugati, D.G.R., *Cremona e la Bassa Padana,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* (vedi), pp. 124-29.
- *Milano e la grande metropoli,* in *L autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* (vedi), pp. 38-45.

Casal, E., *La festa di San Martino in Agordo,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XVI (1897), ripubbl. in *Usanze e feste del popolo italiano,* raccolte da D. Provenzal, Zanichelli, Bologna 1912, pp. 28-29.

Caselli, C, *Lunigiana ignota,* Tip. Moderna, La Spezia 1933.

Castelli, F. (a cura di), *Charivari. Mascherate di vivi e di morti,* Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

Cattabiani, A., *Calendario,* Rusconi, Milano 1988.
- *Florario,* A. Mondadori, Milano 1998.
- *Lunario,* A. Mondadori, Milano 1994.

Cavalcanti, O., *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio,* Rubbettino, Soveria Mannelli 1995. Cavallone, B., *Alla scoperta dei «Peanuts»,* in «Linus», aprile 1965, pp. 3-5.
- *Glossario dei «Peanuts» - 1°. Appunti sulle traduzioni italiane dei «Peanuts» di Charles. Schulz,* in C.M. Schulz, *Il terzo libro di Charlie Brown,* Milano Libri, Milano 1964, pp. 5-9 (l'articolo è firmato B.C.C.).

Ceccarius, *Roma : tradizioni e costumi. Sulle orme del Belli,* in *Tuttitalia. Lazio* (vedi), I, pp. 344-52.

Centini, M., *Halloween, dietro le maschere il vuoto,* in «La Padania», 29 ottobre

1999.
Chapman, C.G., *Milocca. Un villaggio siciliano,* a cura di Messana, V., Angeli, Milano 1985.
Le charivari, Actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977, publiés par J. Le Goff et J.-C. Schmitt, EHESS-Mouton, Paris-La Haye-New York 1981.
Charlie Brown e i fumetti. Umberto Eco intervista Elio Vittorini e Oreste Del Buono, in «Linus», aprile 1965, pp. 1-2.
Che festa. Ballano le streghe, in «il Resto del Carlino», 31 ottobre T995 (Spettacoli).
Chevalier, J. e Gheerbrant, A., *Dizionario dei simboli,* Rizzoli, Milano 1986.
Chiaverano (Torino). Halloween, i genitori dei ragazzini feriti da un anziano: «Volevano solo fare uno scherzo», in «Il Messaggero», 2 novembre 2005.
Christie, A., *Poirot e la strage degli innocenti,* A. Mondadori, Milano 1970.
Civiltà rurale di una valle veneta. La Val Leogra, Accademia Olimpica, Vicenza 1976.
Coltro, D., *Mondo contadino. Società, lavoro, feste e riti agrari del lunario veneto,* Arsenale, Venezia 1982.
- *Paese perduto. La cultura dei contadini veneti,* Bertani, Verona 1975-78.
- *Stagioni contadine,* Marsilio, Venezia 1988.
Comandini, R., *Impiego delle campane a fini sacri e profani in Val Rubicone,* in *La religiosità popolare nella Valle Padana* (vedi), pp. 141-78.
Coronedi Berti, C, *Usi e credenze funebri nel Bolognese* [3ª parte], in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), PP- 375-78.
Corrain, C, *Ricordi di folklore polesano,* 2ª ed., Minelliana, Rovigo 1997 (1ª ed.: 1977).
- e Zampini, P., *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani,* Forni, Bologna 1970.
Corsi, G.B., *Sena vetus. Superstizioni, canti, indovinelli e giuochi* [1ª parte], in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», IX (1890), pp. 521-30.
Cortelazzo, M. e Angelini, T. (a cura di), *Sussidiario di cultura veneta,* Pozza, Vicenza 1996.
Cossàr, R.M., *Gorizia d'altri tempi,* Amministrazione Provinciale, Gorizia 1934.
Costadoni, A., *Ragionamento sopra l'origine della festevole ricreazione nella giornata degli undici del mese di novembre, detta di S. Martino,* in *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici,* tomo XX, [a cura di Mandelli, F.], presso S. Occhi, in Venezia 1770, pp. 133-60.
Crocioni, *G., La gente marchigiana nelle sue tradizioni,* Corticelli, Milano 1951.
Cucci, I., *Divertiamoci con Halloween,* in «il Resto del Carlino», 5 novembre 1998.
Cucciari, N., *Magia e superstizione tra i pastori della Bassa Gallura,* Chiarella, Sassari 1985.
D'Agostini, L., *Note di colore locale,* in «San Giorgio di Nogaro», numero unico, 1935.
Dall'Ara, R., *Il Mantovano,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* (vedi), pp. 154-61.
Dal Mas, F., *Macché Halloween «xe San Martin! »,* in «Avvenire», 27 ottobre 2000.
D'Amato, A., *Filippo Cirelli e le tradizioni popolari meridionali,* in «Archivio per la

raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XII (1937), pp. 63-74.
- *Nuovo contributo al folklore irpino,* in «Il Folklore italiano», VII (1932), pp. 229-68.

D'Aronco, G., *Vecchie usanze popolari del Caporettano,* in «Lares», XV (1949), pp. 183-95.

De Grazia, P., *Basilicata,* Paravia, Torino 1926.

De Gubernatis, A., *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei,* Treves, Milano 1890.

Del Beccaro, F., *La Versilia e la Lunigiana: tradizioni e costumi. Leggende epico-religiose,* in *Tuttitalia. Toscana* (vedi), II, pp. 547-50.

Deledda, G., *Tradizioni popolari di Nuoro (Sardegna) 2*ª parte], in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), PP- 401-50.
- *Tradizioni popolari di Sardegna,* Newton & Compton, Roma 1995.

Dell'Aringa, *G.,I bei tempi andati. Tradizioni e usanze della piana lucchese,* Pacini Fazzi, Lucca 2001.

Demarchi, F., *Dalla Valsugana alla Marmolada,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 378-84.

De Martino, E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria,* Boringhieri, Torino 1975.

De Nardis, L., *A la garboja. 500 note sulle tradizioni popolari romagnole,* in Toschi, P. (a cura di), *Romagna tradizionale,* Cappelli, Bologna 1952, pp. 199-266.
- *L'anno nella tradizione popolare,* in «La Pie», XV (1946), n. 1, pp. 7-8, n. 2, pp. 4-6, n. 3, pp. 53-54, n. 4, pp. 79-81, n. 5, pp. 101-2, n. 6, pp. 123-24.

De Nino, A. *Usi abruzzesi,* Tip. di G. Barbera, Firenze 1879-97 (dal vol. IV prende il titolo di *Usi e costumi abruzzesi).*

De Palo, G., *Halloween, la festa delle zucche vuote. E in parrocchia i santi fanno il pienone,* in «Avvenire», 3 novembre 2005.

De Rosa, F., *Tradizioni popolari di Gallura. Usi e costumi,* Tipografia G. Tortu, Tempio e Maddalena 1899.

De Santillana, G. e Dechend, H. von, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo,* Adelphi, Milano 1983.

De Simone, R. e Rossi, A., *Carnevale si chiamava Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania,* De Luca, Roma 1977.

Desmoinaux, C, *Alla festa di Halloween,* Emme, San Dorligo della Valle 2004.

De Stephanis, P., *Storia di Pettorano sul Gizio,* in Cirielli, F. (a cura di), *Il regno delle due Sicilie descritto ed illustrato,* Stabilimento Tipografico di G. Nobile, Napoli 1853, IV.

Di Ciero, M., *Folklore agnonese,* in «Lares», XXXVII (1971), pp. 93-108.

Di Giovanni, G., *Alcune usanze del Canavese,* Tipografia del «Giornale di Sicilia», Palermo 1889.
- *Usi credenze e pregiudizi del Canavese,* Pedone Lauriel, Palermo 1889.

Di Leo, M.A., *Feste popolari di Sicilia,* Newton & Compton, Roma 1997.

Di Nola, A.M., *Morte e morti,* in *Enciclopedia delle religioni,* Vallecchi, Firenze 1970-76, IV, *sub voce.*
- *La morte trionfata. Antropologia del lutto,* Newton & Compton, Roma 1993.

- *La nera signora. Antropologia della morte,* Newton & Compton, Roma 1995.
- *Riso e oscenità,* in ID., *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca,* Vallecchi, Firenze 1974, pp. 15-19.

Doinet, M., *Halloween. Travestimenti, addobbi, giochi, ricette per organizzare la festa,* A. Mondadori, Milano 2000.

Dolce, A. e R., *Tradizioni popolari della Marca trevisana,* Dopolavoro Provinciale, Treviso 1938.

Don Benzi:«Siete seguaci di Satana», in «La Repubblica», 31 ottobre 2005.

Dorsa, V., *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria citeriore,* Tip. Municipale di F. Principe, Cosenza 1884.

D'Urso, R., *Storia della città di Andria dalla sua origine sino al corrente anno 1841,* Tip. Varana, Napoli 1842.

Edward, *Le questue nella festa di S. Martino in Venezia,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», V (1886), pp. 358-62.

Eliade, M., *Trattato di storia delle religioni,* Boringhieri, Torino 1976.

Ellero, P., *Le superstizioni volgari in Friuli. In difesa del saggio sulle superstizioni volgari. Le condizioni morali degli agricoltori in Friuli,* Forni, Sala Bolognese 1987 (rist. anast. dei primi due titoli da P. Ellero, *Scritti minori,* Tip. Fava e Garagnani, Bologna 1875).

Enciclopedia dello spettacolo, fondata da S. D'Amico, Le Maschere, Roma 1959-68.

Eustacchi Nardi, A.M., *Città di Castello e l'alta Val Tiberina : tradizioni e costumi. Le veglie attorno al focolare,* in *Tuttitalia. Umbria* (vedi), pp. 128-31.
- *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane,* Olschki, Firenze 1958.

Faeta, F., *Il santo e l'aquilone. Per un 'antropologia dell' immaginario popolare nel secolo XX,* Sellerio, Palermo 2000.

Faeti, A., *In trappola col topo. Una lettura di Mickey Mouse,* Einaudi, Torino 1986.

Fagone, V. e Sordi, I. (a cura di), *Lunario lombardo. Il mondo popolare in Lombardia,* Silvana Editoriale d'Arte, Milano 1977.

Falassi, A. (a cura di), *La festa,* Electa, Milano 1988.

Féret-Fleury, C, *Halloween... che incubo!,* EL, San Dorligo della Valle 2001.

Ferraro, G., *Canti popolari in dialetto logudorese,* Loescher, Torino 1891.
- *Superstizioni usi e proverbi monferrini,* Pedone Lauriel, Palermo 1886.

Filippini, E., *Costumanze pavesi,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XIX (1900), pp. 169-77.

Finamore, G., *Credenze, usi e costumi abruzzesi,* Libr. Internazionale L. Pedone Lauriel di C. Clausen, Palermo 1890.
- *Tradizioni popolari abruzzesi,* Clausen, Torino-Palermo 1894. Fincardi, M., *Derisioni notturne. Racconti di serenate alla rovescia,* Spartaco, Santa Maria Capua Vetere 2005.

Fiore, V., *Taranto : tradizioni e costumi. Il morso della tarantola,* in *Tuttitalia. Puglia Basilicata* (vedi), pp. 214-17.

Fiorentino, N., *Sulmona e la Maiella : costumi e tradizioni. Ovidio leggendario,* in *Tuttitalia. Abruzzo Molise* (vedi), pp. 222-26.

Foschi, U., *Reminiscenze pagane nelle feste romagnole,* in «In Rumàgna», VI (1979-

80), pp. 3-7.
Frazer, J.G., *Le bouc émissaire. Étude comparée d'histoire des religions,* Libr. Orientaliste P. Geuthner, Paris 1925.
- *Il ramo d'oro,* Boringhieri, Torino 1973.
Fromage, H., *St. Martin meunier,* in «Bulletin de la Societé de mythologie française», n. 97, 1975, pp. 47-69.
Frontero, A., *Canzonette fanciullesche lombarde,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 549-50.
Fucinese, D.V., *Un anno, una vita. Storia orale del popolo raianese,* Synapsi, Sulmona 2003.
Gabrieli, A., *Usanze e tradizioni pugliesi,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 228-30.
Galanti, B.M., *Mondo popolare nella «Corografia» di A. Zuccagni Orlandino,* Bulzoni, Roma 1979.
Galli Della Loggia, E., *Streghe di Halloween e nostre identità perdute. Feste, fantasmi e zucche vuote,* in «Corriere della Sera», 2 novembre 1998.
Gambirasio, G., *Bergamo,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 229-37.
Garau, A., *Tradizioni popolari della zona del Monte Arci,* S'Alvure, Oristano 1987.
Gervasi, P., *Usi e costumi del Friuli (Valle del Comappo nel comune di Nimis),* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), pp. 45-47.
Giacalone, F., *La fiera dei morti di Perugia : aspetti storici, culturali, simbolici,* estr. da *Soggetti e relazioni nei sistemi complessi,* «Quaderni dell'Istituto di studi sociali», Università di Perugia, n. 4 (1980-81).
Giallombardo, F., *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia,* Sellerio, Palermo 2003.
Gianandrea, A., *Calendario popolare marchigiano,* in «Nuova rivista misena», 1889, n. 12, pp. 221-24.
Giancristofaro, E., *Documenti folkloristici abruzzesi inediti del territorio di Guardiagrele,* in«Lares», XXXIII (1967), pp. 155-73.
- *Totemájje. Viaggio nella cultura popolare abruzzese,* Rai/Sede regionale d'Abruzzo-Carabba, [Pescara]-Lanciano 1978.
- *Tradizioni popolari d'Abruzzo,* Newton Compton, Roma 1995. Giardelli, P., *Il cerchio del tempo. Le tradizioni popolari dei Liguri,* Sagep, Genova 1991.
Gigli, G. *Superstizioni, pregiudizi e tradizioni in Terra d'Otranto,* Tip. di G. Barbera, Firenze 1893.
Ginobili, G., *Credenze e superstizioni marinare marchigiane,* in *etnografia e folklore del mare,* L'Arte Tipografica, Napoli 1957, pp. 393-402.
- *Folklore marchigiano,* Tipo-Linotypia Maceratese, Macerata 1963.
Ginzburg, C, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Einaudi, Torino 1966.
- *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia,* in «Quaderni storici», n. 49 (aprile 1982), pp. 164-77.
- *Storia notturna. Dna decifrazione del sabba,* Einaudi, Torino 1989.
Giochi, F.M. e Mordenti, A., *Costume tradizione ambiente nella campagna*

marchigiana nei secoli xvii-xix, Archivio Storico della Santa Casa, Loreto 1978.
Gioiosa Marea : storia note immagini, Comune di Gioiosa Marea, Gioiosa Marea 1980.
Giuliani, M., *Leggende pontremolesi. Note di psicologia,* in «Archivio per la etnografia e la psicologia della Lunigiana», III (1914), pp. 10-22.
- *Gli usi funebri nella Val di Magra. Note di psicologia,* in «Archivio per la etnografia e la psicologia della Lunigiana», I (1911-12), pp. 57-63, 193-95.
Golden, C. e Holder, N., *Il ballo di Halloween,* Sperling & Kupfer, Milano 2000.
Gramellini, M., *Zucche e zucconi,* in «La Stampa», 28 ottobre 1999.
Gramigna, M., *Tradizioni popolari molisane,* Palladino, Campobasso 2002.
Grassi, C, *Valle d'Aosta,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 169-76.
Grassi, M.T., *I Celti in Italia,* Longanesi, Milano 1991.
Grimaldi, P., *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale,* 5ª ed., FrancoAngeli, Milano 2003.
- *Tempi grassi, tempi magri. Percorsi etnografici,* Omega, Torino 1996.
Grosso, F., *Halloween, festa padana,* in «La Padania», 2 novembre 1999.-*Halloween benefico,* in «il Resto del Carlino», 31 ottobre 1995 (Cronaca di Forlì).
Halloween. Da fare, da ridere e da tremare, Mulino Don Chisciotte, Somma-campagna 2004.
Halloween. Incantesimi, tradizioni, costumi, giochi, arti e ricette ufficiali per la ricorrenza magica più celebrata!, 4ever, Cernusco sul Naviglio 2004.
«Halloween? Non in oratorio», in «Avvenire», 28 ottobre 2004.
Halloween. Nottata di ordinaria goliardia, tra petardi e travestimenti, in «Corriere Romagna», 2 novembre 2005 (Cronaca di Ravenna).
Halloween. Prepara la tua festa, fotografie di D. Santrot, progetto grafico di I. Bochot, EL, San Dorligo della Valle 2004.
Halloween. Tanti appuntamenti. Le piazze si animano fino a mezzanotte con party e streghe, in «il Resto del Carlino», 31 ottobre 2005 (Cronaca di Ravenna).
Hettinger, G., *Tante idee per Halloween,* Edizioni del Borgo, Zola Predosa 2004.
Hillerman, T., *Notte di Halloween,* Piemme, Casale Monferrato 2004.
Ita., R., *La notte dei morti una passione «made in Usa» che diventa sempre più popolare di anno in anno. Halloween, che affare,* in «la Stampa», 31 ottobre 2005.
Jigourel, T., *Alla larga dalle zucche di plastica. Ritroviamo la vera Samonios, la festa più sacra della celticità,* in «La Padania», 29 ottobre 1999.
Karger, U., *Halloween all'asilo,* Nord-Sud, Pordenone 2002.
Kee, R., *Storia dell'Irlanda,* Bompiani, Milano 1995.
King, S., *La zona morta,* Sperling & Kupfer, Milano 1981.
Kruta, V. e Manfredi, V., *I Celti in Italia,* A. Mondadori, Milano 1999.
L., D.B., *Cibi tradizionali a Marsala,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II (1894-95), pp. 319-20.
Lancellotti, A., *Feste tradizionali,* II, *Pasqua, il Natale di Roma, le Ottobrate, Natale,* Società Editrice Libraria, Milano 1951.
Lanternari, V., *La grande festa,* Dedalo, Bari 1976.

La Sorsa, S., *Folklore marinaro di Puglia* [2ª parte], in «Lares», I (1930), n. 2-3, pp. 20-46.

- *Superstizioni, pregiudizi e credenze popolari pugliesi,* in«Lares», [1ª serie], IV (1915), pp. 49-67.

- *Tradizioni popolari di Agrigento* [1ª parte], in«Lares», VI (1935), pp. 190-202.

- *Usi costumi e feste del popolo pugliese,* Casini, Bari 1925.

Lazzari, M., *Giucas sui carboni, Halloween è ar-dente,* in «Il Messaggero», 31 ottobre 2005.

Leach, E.R., *Rethinking Anthropology,* University of London - The Athlone Press, London 1961.

Lecca, A., *Pani e bambini: quotidianità e cerimonialità,* in «Bollettino del Repertorio e dell'Atlante demologico sardo», n. 14 (1990), pp. 27-34.

Le Goff, J., *Calendario,* in ID., *Storia e memoria,* Einaudi, Torino 1982, pp. 400-42.

- *La civiltà dell'Occidente medievale,* Einaudi, Torino 1999.

Le Guay, D., *La faccia nascosta di Halloween. Come la festa della zucca ha sconfitto Tutti i Santi,* Elledici, Leumann (Torino) 2004.

Leiber, F., Blish, J. e Pratt, F., *Halloween. Tre storie di streghe,* A. Mondadori, Milano 1990.

Leone, O., *Notizie storiche su Rocca Pia,* Stab. Tipografico Angeletti, Sulmona 1977.

Le Roux, F., *La religione dei Celti,* in Puech, H.C. (a cura di), *Storia delle religioni,* 5: Vyncke, F., Vries, J. de e Le Roux, F., *Slavi, Baiti, Germani e Celti* (vedi), pp. 93-152.

Levi, C, *Cristo si è fermato a Eboli,* Einaudi, Torino 1945.

Limiti, M., *Guida insolita ai misteri, ai segreti, alle leggende e alle curiosità delle feste popolari in Italia,* Newton & Compton, Roma 2000.

Lisotti, G., *Marche: folklore. La saggezza dei vecchi,* in *Tuttitalia. Marche* (vedi), pp. 67-72.

- *Pesaro : tradizioni e costumi. L'ultimo cantastorie,* in *Tuttitalia. Marche* (vedi), pp. 177-78.

Lombardi Satriani, L.M., *Un modo nuovo, anzi antico di colloquiare con i defunti,* in «Il Mattino», 30 ottobre 1999.

- *Il Vulture : tradizioni e costumi .L'addobbo inutile,* in *Tuttitalia, Puglia Basilicata* (vedi), pp. 396-99.

- e Meligrana, M., *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud,* Sellerie Palermo 1996.

Lombardo, A., *Cos'era Samain al tempo dei Celti,* in «La Padania», 29 ottobre 1999.

Lupato, M., *Halloween. Paura da fare,* Ciccio Riccio Childrens Books, Colognola ai Colli 2001.

Lupinetti, D., *San Martino Turonense nelle tradizioni popolari abruzzesi. Testi e problematiche,* 2ª parte, in «Rivista abruzzese», XXXIV (1981), n. 1, pp. 85-97.

Maffei Bellucci, P. (a cura di), *Componimenti di letteratura tradizionale lunigianese,* Associazione «Manfredo Giuliani» per le ricerche storiche ed etnografiche della Lunigiana, Villafranca Lunigiana 1974.

Majoli Faccio, V., *L'insidia del meriggio. Il Biellese nelle sue tradizioni,* Ieri e Oggi, Biella 1997 (1ª ed.: Cappelli, Bologna 1953).

- *Note comparative di alcune tradizioni abruzzesi con quelle di altre regioni d'Italia e di altre nazioni,* in «Lares», XXV (1959), pp. 414-19.

Malecore, I.M., *Magie di Japigia. Etnografia e folklore del Salento,* Guida, Napoli 1997.

Malizia, E. e Ponti, H., *Halloween. Storia e tradizioni. Halloween. Divertimenti e travestimenti,* Edizioni mediterranee, Roma 2002.

Mandelli, E., *Credenze ed usi della campagna bobbiese,* in *Il mondo agrario tradizionale nella Valle Padana* (vedi), pp. 183-200.

Mannocchi, L., *Teste, costumanze, superstizioni popolari nel Circondario di Termo e nel Piceno,* Tipografia Economica, Fermo 1920.

Manzana, M. e Radovix, E., *La vera storia di Halloween,* Trentini, Argenta 2002.

Manzini, G.M., *Trentino-Alto Adige: folklore. Gli spiriti fantastici della montagna,* in *Tuttitalia. Le Venezie* (vedi), III, pp. 36-40.

- *Veneto: folklore. Credenze pagane e riti cristiani,* in *Tuttitalia. Le Venezie* (vedi), I, pp. 114-20.

- *Venezia e la sua laguna,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 298-305.

Maragliano, A., *Tradizioni popolari vogheresi,* a cura di Vidossi, G. e Maragliano, L, Le Monnier, Firenze s.d.

Maragliano, L, *Voghera e l'Oltrepò pavese : tradizioni e costumi. Soprannaturale religioso e preternaturale magico,* in *Tuttitalia. Lombardia* (vedi), II, pp. 786-89.

Marcantonio, M., *La superstizione nell'alta Valle del Fortore,* Tipografia «Casa del Sacro Cuore», Sant'Agata di Puglia 1968.

Marcoaldi, O., *Le usanze e i pregiudizi, i giuochi de' fanciulli, degli adolescenti e adulti, i vocaboli più genuini del vernacolo, i canti e i proverbi del popolo fabrianese,* Tipografia Crocetti, Fabriano 1877.

Mariotti, A., *Halloween, un sabba tutto italiano. La festa Usa invade questa notte case e discoteche,* in «La Stampa», 31 ottobre 2000.

Markale, J., *Halloween. Storia e tradizioni,* L'Età dell'Acquario, Torino 2005.

Martini: «Onoriamo piuttosto i nostri defunti», in «La Stampa», 31 ottobre 2000.

Marzano, G.B., *Usi e costumi, pregiudizi e superstizioni in Laureana di Borrello,* in «La Calabria», 15 settembre 1889.

Mazza, A., *Brescia e la pianura,* in L*'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* (vedi), pp. 118-23.

- *Le valli bresciane,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* (vedi), pp. 112-17.

Mazzone, B., *I Sardi. Un popolo leggendario. Magia, riti e tradizioni di un'isola millenaria,* Delfino, Sassari 1995.

Meloni-Satta, P., *Costumanze e ricordi di Olzai,* Società Tipografica Sarda, Cagliari 1913.

Meneghini, C, *Il Basso Novarese,* in *L'autunno. Feste, tradizioni, gastronomia* (vedi), pp. 52-37.

Mereghetti, P., *Il Mereghetti. Dizionario dei film 2006,* Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005.

Metalli, E., *Usi e costumi della campagna romana,* Libreria P. Maglione e C. Strini, Roma 1924.
Metford, J.C.J., *Dictionary of Christian Lore and Legend,* Thames and Hudson, New York 1983.
Milani, M., *Streghe, morti ed esseri fantastici nel Veneto,* 4ª ed., Esedra, Padova 1994.
Modica, F., *Agrigento. Le tradizioni popolari,* Greco, Catania 2003.
Monaco, V., *Capetièmpe. Capodanni arcaici in area peligna,* Synapsi, Sulmona 2004.
Il mondo agrario tradizionale nella Valle Padana, ENAL, Modena 1963.
Mora, E., *Vigilia di festa (è Halloween e non ho niente da mettermi),* Piemme, Casale Monferrato 2003.
Morbiato, L., *Le «traditions inventées»,* in «La Ricerca folklorica», n. 42 (ottobre 2000), pp. 155-56.
Morti e muorte. Usi popolari napoletani, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», IX (1890), pp. 119-20.
Mossa, Q., *La Réula,* Taphros, Olbia 2003.
Mugnaini, F., *Hallowitaly : Vom Kult der Toten zur Kamevalisierung des Todes,* in «Zeitschrift für Volkskunde», 97 (2001), II, pp. 216-27.
Mulas, *A., La puntura de la rimembranza. I luoghi, le figure, le parole e i riti della morte nella cultura tradizionale della Sardegna,* Forni, Sala Bolognese 1997.
Muratore, N., *La tragedia dì Torino. Il dramma di «dolcetto o scherzetto»,* in «Il Giornale», 2 novembre 2005.
Musatti, C, *Motti storici veneziani,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 149-52.
Naldi, P., *Halloween. Maschere, streghe, zucche per una notte di scherzetti horror,* in «la Repubblica», 31 ottobre 2005.
Nardo Cibele, A., *Canzone dì San Martino nel Veneto,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», V (1886), pp. 363-64.
- *La festa di San Martino in Belluno,* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», V (1886), pp. 238-40.
- *Zoologia popolare veneta specialmente bellunese. Credenze, leggende e tradizioni varie,* Pedone Lauriel, Palermo 1887.
Neri, A.T., *Feste tradizionali a Pescasserolì,* Synapsi, Sulmona 2002.
Neri, L, *Usanze tradizionali, superstizioni e pregiudizi lucchesi,* Azienda Grafica Lucchese, Lucca 1965.
Nerucci, G., *I morti siciliani mangiati,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), p. 322.
Nicoletti, G., *Dall' orsetto al teschio & mannaia ì pargoli diventano «splatter»,* in «La Stampa» 31 ottobre 2005.
Nicoloso Ciceri, A., *Tradizioni popolari in Friuli,* 2ª ed., Chiandetti Editore, Reana del Rojale (Udine) 1983.
Niero, A., *Tradizioni popolari veneziane e venete. I mesi dell'anno. Le feste religiose,* a cura di Gallo, A. e Giacomelli Scalabrin, S., Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1990.

Niola, M., *Sud America, Cina, Europa, Stati Uniti. La «cucurbita» è protagonista. Culla e sepolcro, un simbolo ambiguo,* in «La Repubblica», 30 ottobre 2005.
Nobilio, E., *Vita tradizionale dei contadini abruzzesi nel territorio di Penne,* Olschki, Firenze 1962.
Notarmuzi, M., *Eustachio e Tecanera ovvero le tradizioni popolari di Scanno,* Deltagrafica, [Scanno] 1993.
Notte di Halloween. Perché non ci piace la zucca anglosassone, in «Bologna sette», inserto di «Avvenire», 1 novembre 1998.
Olivieri, D., *Vita ed anima del popolo veneto,* Trevisini, Milano [1925].
Olmo, A., *Cuneo,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. r 18-25.
Oneto, G., *Illuminismo e* lümere. *Una risposta a Ernesto Galli Della Loggia,* in «La Padania», 15 novembre 1998.
- *Le lümere, antico segno di celtismo padano,* in «Quaderni padani», 2r (gennaio-febbraio 1999), pp. 14-20.
Orderic Vitalis [Orderico Vitale], *The Ecclesiastical History,* edited and translated by M. Chibnall, at the Clarendon Press, Oxford 1969-80.
Osborne, M.P., *Halloween al castello fantasma,* Piemme, Casale Monferrato 2003.
Osella, G., *Note di folklore piemontese,* in «Rivista di etnografia», II (1947-48), n. 4, pp. 24-27.
- *Valle di Susa,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 134-40.
Ostermann, V., *La vita in Friuli,* Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1940.
Padula, V., *Persone in Calabria,* a cura di Muscetta, C, Milano-Sera, Milano 1950.
Paoli, L., *Le feste dei ragazzi,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 374-78.
Papi, L., *Il Piceno marittimo: tradizioni e costumi. La casa volante,* in *Tuttitalia. Marche* (vedi), pp. 317-19.
Passarini, L., *Sopra due scritti pubblicati nelle Nuove Effemeridi Siciliane. Lettera al dott. Giuseppe Pitrè,* in «Nuove Effemeridi Siciliane», 1875, n. 4, p. 87.
Percivaldi, E., *Abbasso Halloween, vìva Samhain,* in «La Padania», 30-31 ottobre 2005.
- *Recuperiamo le lümere,* 29 ottobre 1999.
Percoto, C, *Racconti,* a cura di Prisco, M., Vallecchi, Firenze 1972.
[Pes, P.], *Credenze popolari iella Valsesia raccolte per la maggior parte in Riva Valdobbia* [1ª parte], in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 69-74; l'autrice, Paola Pes, è indicata col solo titolo nobiliare di «Marchesa di Villamarina».
Pescio, A., *Terre e vita di Liguria,* Trevisini, Milano s.d. Petrarca, V., *Le tentazioni e altri saggi dì antropologia,* Boria, Roma 1990.
Petrosino, A., *Halloween con Valentina,* Piemme, Casale Monferrato 2003. Piantelli, F., *Folclore cremasco,* Cassa Rurale ed Artigiana di S. Maria della Croce, Crema 1985 (1ª ed.: Vinci, Crema 1951).
Pingitore, M., *Tradizioni e credenze popolari in Motta S. Lucia (Catanzaro),* in «Folklore», XI (1957) n. 1-4, pp. 23-28.

Pinna, O., *Riti funebri in Sardegna,* Gallizzi, Sassari 1921.
Pitrè, G., *Spettacoli e feste popolari siciliane,* Pedone Lauriel, Palermo 1881.
- *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano,* Libreria L. Pedone Lauriel di C. Clausen, Palermo 1889.
Placucci, M., *Usi, e pregiudizi de' contadini della Romagna,* dal Barbiani, in Forlì 1818.
Po., Ma., *La ricorrenza americana sta spopolando nelle nostre città: serate a tema fra zucche, dolcetti e suggestioni da film horror. Halloween «strega» l'Italia, stanotte feste e party in discoteca,* in «Corriere della Sera», 31 ottobre 1999.
Poggi, F., *Usi natalizi, nuziali e funebri della Sardegna,* Premiata Tipografia di A. Cortellezzi, Mortara-Vigevano 1897.
Pola Falletti di Villafalletto, G.C., *Associazioni giovanili e feste antiche: loro origini,* Comitato di difesa dei fanciulli, Torino 1939-42.
- *La Juventus attraverso i secoli,* Bocca, Torino 1953.
Poppi, M., *L'anno, i mesi e i giorni nella cultura popolare del Veneziano,* Corbo e Fiore, Venezia 2004.
Pratella, F.B., *Appendice seconda,* in «Il Plaustro», n. 21 (15 ottobre 1912), p. 174.
- *Le caratteristiche della festa di S. Martino in Romagna,* in « Il Plaustro », n. 18 (24 agosto 1912), pp. 145-47.
- *Corna e vino ovvero Le caratteristiche della festa di San Martino a Lugo di Romagna,* presso L. Valli, in Lugo a. Viù E.F. [1929-30] (il volume esce precisamente «il giorno di S. Martino dell'anno 1929», p. 7).
- *Dopo le corna,* in «Il Plaustro», n. 20 (1 ottobre 1912), pp. 165-66.
Prati, A., *Folclore trentino,* Trevisini, Milano [1925], - *I valsuganotti (la gente di una regione naturale),* Chiantore, Torino 1923.
Priori, D., *Folklore abruzzese (Torino di Sangro),* Cooperativa Editoriale Tipografica, Lanciano 1964.
Propp, V. Ja., *Feste agrarie russe,* Dedalo, Bari 1978.
- *Il riso rituale nel folclore,* in ID., *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale,* Einaudi, Torino 1975, pp. 41-81.
Puech, H.C. (a cura di), *Storia delle religioni,* 5: Vyncke, F., Vries, J. de e Le Roux, F., *Slavi, Baiti, Germani e Celti,* Laterza, Roma-Bari 1977.
Raccolta sistematica degli usi agrari, diretta da E. Bassanelli e A. Carrozza, Patron, Bologna 1985.
Raciti, M., *Zona industriale di Augusta: tradizioni e costumi. Un guerriero scuro sopra un cavallo bianco,* in *Tuttitalia. Sicilia* (vedi), II, pp. 450-51.
Radole, G., *Folclore istriano. Nei cicli della vita umana e delle stagioni,* MGS Press, Trieste 1997.
Rausa, F., *Invito al folklore salentino,* Congedo, Galatina 1996.
Ravenwolf, S., *La notte di Halloween. Incantesimi, filtri & pozioni, usi & costumi,* Armenia, Milano 2002.
Reale, U., *Viterbo: tradizioni e costumi. La macchina di Santa Rosa,* in *Tuttitalia. Lazio* (vedi), II, pp. 555-59.
La religiosità popolare nella Valle Padana, ENAL, Modena 1966.
Renzi, M., *Il rospo d'oro. Dal Montefeltro alla Valtiberina viaggio tra le magie*

ancora nascoste dell'Appennino, Editoriale Delfi, Bussero (Milano) 1998.
«Revival da stregoneria New Age», in «La Stampa», 31 ottobre 2000.
Rey-Flaud, H., *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité,* Payot, Paris 1985.
Riccardi, P., *Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese,* pei Tipi di S. Landi, Firenze 1891.
Ricci, E., *Anagni e i Lepini: tradizioni e costumi. L'eco dei riti pagani,* in *Tuttitalia. Lazio* (vedi), II, pp. 665-69.
Riolo Terme. In maschera per la notte di Halloween, in «il Resto del Carlino», 31 ottobre 1995 (Cronaca di Faenza).
«Rispettate i defunti». Ruini condanna il folklore, in «il Resto del Carlino», 2 novembre 1998
Rivera, A., *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare,* Dedalo, Bari 1988.
Riviello, R., *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizi del popolo potentino,* Tipografia Editrice Garramone e Marchesiello, Potenza 1893.
Roffi, M., *Ferrara: tradizioni e costumi. Cielo e campagna a portata di mano* in *Tuttitalia. Emilia Romagna* (vedi), II, pp. 489-96.
Rogers, N., *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night,* Oxford University Press, Oxford-New York 2002.
Rondoni, G., *Tradizioni popolari e leggende di un comune medioevale e del suo contado (Siena e l'antico contado senese),* Cellini, Firenze 1886.
Rosa, G., *Dialetti, costumi e tradizioni nelle Provincie di Bergamo e di Brescia,* 3ª ed., Stab. Tip. Lit. di F. Fiori, Brescia 1870.
- *Tradizioni e costumi lombardi,* Stab. F.lli Cattaneo succ. Gaffuri e Gatti, Bergamo 1891.
Ross, M., *Happy Halloween party. La storia, i simboli, la festa,* Cerchio della Luna, Alpo (Villafranca di Verona) 2003.
Rössell Waugh, C.-L., Greenberg, M.H. e Asimov, I. (a cura di), *La notte di Halloween,* Editori Riuniti, Roma 1984.
Rossi, L., *«È vero proprio che Umberto a tirato la forma di venti libre?». Usanze, credenze, feste, riti e folclore in Garfagnana,* Pacini Fazzi, Lucca 2004.
Rotta, D. *Giacomino la lanterna di Halloween,* La Spiga, Milano 1999.
S., G., *L'Italia scopre il giorno della zucca. Così streghe, diavoli e fantasmi diventano un business,* in «Il Mattino», Napoli, 30 ottobre 1999.
Sacca, V., *I cibi tradizionali a Messina,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), p. 484.
- *La festa dei morti (costumi siciliani),* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), pp. 942-47.
- *I «morti» siciliani,* in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1893-94), p. 239.
Saccani, R., *Le feste popolari a Cremona nel Seicento e nel Settecento,* in Leydi, R. e Bertolotti, G. (a cura di), *Mondo popolare in Lombardia,* 7, *Cremona e il suo territorio,* Silvana Editoriale, Milano 1979, pp. 294-315.
Salomone Marino, S., *Costumi ed usanze dei contadini in Sicilia,* Sandron, Palermo

1897.
Sanga, G., *Mondo popolare in Lombardia,* 5, *Dialetto e folklore. Ricerca a Cigole,* Silvana Editoriale, Milano 1979.
La sapienza dei nostri padri. Vocabolario tecnico-storico del dialetto del territorio vicentino, a cura del Gruppo di ricerca sulla civiltà rurale, Accademia Olimpica, Vicenza 2002.
Satta, S., *Canti barbaricini,* «La Vita letteraria», Roma 1910.
Savi Lopez, M., *Fra neve e fiori,* Paravia, Torino 1888.
- *Leggende del mare,* Loescher, Torino 1894.
- *Le valli dì Lanzo. Bozzetti e leggende,* Libreria Editrice Brero, Torino 1886.
Schmitt, J.-C, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale,* Laterza, Roma-Bari 1988.
Schulz, C.M., *L'aquilone e Charlie Brown,* Milano Libri, Milano 1965.
- *Arriva Charlie Brown!,* Milano Libri, Milano 1963.
- *C'è ancora una cosa che non capisco... Charlie Brown!,* Milano Libri, Milano 1976.
- *Dove vai, Charlie Brown?,* Milano Libri, Milano 1979.
- *È domenica, Charlie Brown!,* Milano Libri, Milano 1966.
- *Grazie, Charlie Brown!,* Milano Libri, Milano 1981.
- *Niente da fare, Charlie Brown!,* Milano Libri, Milano 1967.
Scotti, P., *Sarzana, Castelnuovo e Bocca di Magra : tradizioni e costumi. Area di transizione,* in *Tuttitalia. Liguria* (vedi), pp. 350-52.
Sebesta, G., *Scritti etnografici,* Museo degli usi e costumi della gente trentina, S. Michele all'Adige 1991.
Sébillot, P., *Riti precristiani nel folklore europeo,* Xenia, Milano 1990.
Sechi-Dettori, S., *Errori e pregiudizi. A mia sorella Carmina. VII. La cena dei morti,* in «La Stella di Sardegna», 4 novembre 1877, p. 228.
Seppilli, T., *Perugia : tradizioni e costumi. Le tele parlanti,* in *Tuttitalia. Umbria* (vedi), pp. 102-5.
- *Umbria:folklore. Gli ultimi poeti contadini,* in *Tuttitalia. Umbria* (vedi), pp. 67-72.
Serao, M., *La Madonna e i santi,* Perrella, Napoli 1909.
Serra, M., *Zucche vuote,* in «L'Unità», 1 novembre 1998.
Serra, R., *Su la pena dei dissipatori,* in «Giornale storico della letteratura italiana», XXII (1904), vol. XLIII, fase. 128-29, PP- 278-98.
Il setaccio della memoria. Usi, costumi, tradizioni, personaggi e gastronomia dell'ambiente finalese nel secolo scorso, Baraldini, Finale Emilia 2000.
Severi, P.P., *Aree folkloriche della Valle Padana tra la fine del 1800 e l'inizio del 1900,* in *La letteratura nella Valle Padana,* Olschki, Firenze 1972, pp. 457-92.
- *Paesi della pianura emiliana : tradizioni e costumi. Sotto la minaccia del fiume,* in *Tuttitalia. Emilia Romagna* (vedi), II, pp. 433-35.
Silverman, E., *La notte di Halloween,* EL, San Dorligo della Valle 2002.
Silvestroni, E. e Baldini, E., *Tradizioni e memorie di Romagna,* Longo, Ravenna 1990.
Skal, DJ., *Death Makes a Holiday. A Cultural History of Halloween,* Bloomsbury,

New York 2002.
Sobrero, P., *L'orgia e la beffa. La tradizione di San Martino in Romagna,* in «La Ricerca folklorica», n. 30 (ottobre 1994), pp. 71-82.
Solinas, G., *La notte dei Morti,* in *Atti del Congresso di studi etnografici italiani* (Napoli, 16-20 settembre 1952), Pironti, Napoli 1953, pp. 279-88.
- *Trento e le sue valli: tradizioni e costumi. Il vitello d'oro,* in *Tuttitalia. Le Venezie* (vedi), III, pp. 72-75.
Sordi, L, *Folclore cerimoniale / Liguria,* in Falassi, A. (a cura di), *La festa* (vedi), pp. 30-37.
Sormani, E., *Cremona tradizioni e costumi. Allegro con brio,* in *Tuttitalia. Lombardia* (vedi), II, pp. 786-89.
- *Tradizioni e costumi. Hortus conclusus,* in *Tuttitalia. Piemonte Valled'Aosta* (vedi), II, pp. 564-69.
- *Val d'Ossola,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 164-69.
Spadaccino, M.R., *Feste da brivido, spettacoli spettrali targati Dario Argento e menu sepolcrali per l'intrigante appuntamento di Halloween. Tremate! La notte delle streghe è tornata,* in «Il Messaggero», 31 ottobre 1996 (Roma giorno e notte).
Specogna, M.E., *Distribuzione del pane per la festa dei defunti,* in «Cefastu?», XXXIII-XXXV (1957-59), pp. 209-13.
Stilton, G., *Halloween... che fifa felina!,* Piemme, Casale Monferrato 2001.
Stine, R.L., *Halloween la festa del terrore,* Fanucci, Roma 2001.
- *Tragico Halloween,* A. Mondadori, Milano 2003.
- *L'ultimo Halloween,* A. Mondadori, Milano 2000.
Studi bellunesi in onore del prof. Giovan Battista Pellegrini, Al Zenpedon, Belluno 1981.
Tak, H., *Feste in Italia meridionale. Rituali e trasformazioni di una storia locale,* Ermes, Potenza 2000.
Tammi, G., *Valli del Trebbia e del Nure. I miracoli di San Colombano,* in *Tuttitalia. Emilia Romagna* (vedi), II, pp. 408-12.
Tancredi, G., *Folclore garganico,* Armillotta & Marino Tipografi, Manfredonia 1938.
Tassoni, G., *Arti e tradizioni popolari. Le inchieste napoleoniche sui costumi e le tradizioni nel Regno Italico,* La Vesconta, Bellinzona 1973.
- *Folklore e società. Studi di demologia padana,* Olschki, Firenze 1977.
- *Mantova,* in Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi* (vedi), pp. 250-57.
- *Tradizioni popolari del Mantovano,* Bottazzi, Suzzara 1985.
Teti, V., *Il pane, la beffa e la festa. Cultura alimentare e ideologia dell'alimentazione nelle classi subalterne,* 2ª ed., Guaraldi, Rimini-Firenze 1978.
- *Le perle della memoria,* 50 e più Ed., Roma 1990.
Thierry, R. e Trondheim, L., *Felice Halloween, piccolo Babbo Natale,* BD, S.l. 2001.
Thompson, E.P., *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento,* Einaudi, Torino 1981.
Tonelli, V., *Il diavolo e l'acqua santa in Romagna,* Grafiche Galeati, Imola 1985.
- *Focolare romagnolo,* La Mandragora, Imola 1993.

- *Meteorologia popolare romagnola,* Grafiche Galeati, Imola 1987. Toschi, B. e Toschi, P., *Il Casentino : tradizioni e costumi. La fata e il serpente,* in *Tuttitalia. Toscana,* III, pp. 957-70. Toschi, P., *Il folklore. Tradizioni, vita e arti popolari,* Touring Club Italiano, Milano 1967.
- *Invito al folklore italiano,* Studium, Roma 1963.
- *Le origini del teatro italiano,* Boringhieri, Torino 1976.
- *Romagna solatia,* Trevisini, Milano [1925].

La tradizione delle zucche è diffusa anche in Carnia, in «La Padania», 18 novembre 1998.

Trebbi, O e Ungarelli, G., *Costumanze e tradizioni del popolo bolognese,* Zanichelli, Bologna 1932.

Tullio Altan, C. (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale,* Sansoni, Firenze 1972.

Tuttitalia. Abruzzo Molise, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1965.

Tuttitalia. Calabria, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1963.

Tuttitalia. Emilia Romagna, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1961.

Tuttitalia. Lazio, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1965.

Tuttitalia. Le Venezie, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1964.

Tuttitalia. Liguria, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1961.

Tuttitalia. Lombardia, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1963.

Tuttitalia. Marche, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1963.

Tuttitalia. Piemonte Valle d'Aosta, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1961.

Tuttitalia. Puglia Basilicata, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1965.

Tuttitalia. Sicilia, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1962.

Tuttitalia. Toscana, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1964.

Tuttitalia. Umbria, Sansoni-De Agostini, Firenze-Novara 1964.

Tutto iniziò con una festa a Milano..., in «La Padania», 30-31 ottobre 2005.

Unguendoli, C, *La Curia bolognese contro una moda che la scuola favorisce. «Basta con Halloween, ci è estranea»,* in «il Resto del Carlino», 1 novembre 1998.

Urangia Tazzoli, T., *La contea di Bormio,* Tip. Bolis, Bergamo 1935.

Usai, A., *Baunei,* Fossataro, Cagliari 1968.

Valente, V.G., *Folclore manfredoniano,* Manzella, Roma 1987.

Vampiri e zucche in discoteca per la festa di «Halloween», in «Corriere della Sera», 31 ottobre 1996 (Cronaca di Milano).

Vecchi, A., *Religiosità culto folklore. Studi e appunti,* Messaggero, Padova 1991.

Venturini, L., *Storie di morti nel Milanese,* in «Il Folklore italiano», V (1930), pp. 196-204.

Vernaccini, S., *Guida al folklore del Trentino,* Artimedia, Trento 2003.

Il vescovo : «Halloween è diseducativo», in «Corriere adriatico», 28 ottobre 2005.

Vesnaver, G., *Usi costumi e credenze del popolo di Portole,* Tipo-Litografia E. Sambo, Pola 1901.

Vidossi, G., *Le tradizioni popolari della Venezia Giulia e di Zara,* in ID., *Saggi e scritti minori dì folklore,* Bottega d'Erasmo, Torino i960, pp. 220-39.

Visconti, A., *I lombardi,* Trevisini, Milano [1926].

Vita in Toscana. Feste riti usanze tradizioni popolari, Walk Over, Bergamo 1981.

Vitali, D., *I Celti in Italia,* in *I Celti,* Bompiani, Milano 1991, pp. 220-35. - (a cura di), *Celti ed Etruschi nell'Italia centro-settentrionale dal 5° secolo a.C. alla romanizzazione,* University Press, Bologna 1987.
Volpi, L., *Usi, costumi e tradizioni bergamasche,* Edizioni del Giopi, Bergamo 1937.
Vovelle, M., *La morte e l'Occidente dal 1500 ai giorni nostri,* Laterza, Roma-Bari 1993.
Vyncke, F., L*a religione degli Slavi,* in Puech, H.C., *Storia delle religioni,* 5: Vyncke, F., Vries, J. de e Le Roux, F., *Slavi, Baiti, Germani e Celti* (vedi), pp. 1-26.
Watt, F., *Idee per Halloween,* Usborne, Londra 2003.
Whitcher, S., *Cinque storie di Halloween,* A. Mondadori, Milano 1998.
Wiencirz, G., *Carlo festeggia Halloween,* Nord-Sud, Pordenone 2001.
Williams, J.H.C., *Romans and Gauls in Republican Italy,* Oxford University Press, Oxford 2001.
Zagaria, R., *Folklore andriese con monumenti del dialetto di Andria,* Rivista Apulia, Martina Franca 1913.
Zanazzo, G., *Usi, costumi e pregiudizi del popolo dì Roma,* Soc. Tipografico-Editrice Nazionale, Torino-Roma 1908.
Zanni, T., *Halloween, è paganesimo,* in «Bologna Sette», supplemento di «Avvenire», 30 ottobre 2005.
Zappone, D., Un *mese con i morti,* in «L'Apollo errante. Almanacco per il 1955» a cura di Dell'Arco, M., Roma 1955.
Zemon Davis, N., *Le culture del popolo,* Einaudi, Torino 1980.
Zorzi, A. e Bernardi, U., *La Serenissima e la terraferma/Veneto,* in Falassi, A. (a cura di), *La festa* (vedi), pp. 66-75.
Zucca, G.D., *Intorno ai mangiari rituali di Castellazzo e dintorni,* in «La Ricerca folklorica», n. 26 (ottobre 1992), pp. 107-29.
Zuffa, M., *1 Celti nell'Italia adriatica,* in *Introduzione alle antichità adriatiche,* Atti del I Convegno di studi sulle antichità adriatiche, Industrie Grafiche V. Lischi, Pisa 1971, pp. 98-159.